آثار استاد حسن زاده آملی

۱۰

النفس

من كتاب الشفاء

تأليف

الشيخ الرئيس ابن سينا

تحقيق

آية الله حسن زاده الآملي



بسم الله الرحمن الرحيم




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

آثار استاد حسن زاده آملی / ۱۰

النفس

من كتاب الشفاء



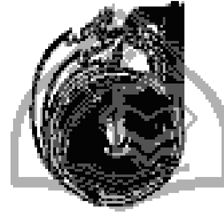
تأليف

الشيخ الرئيس ابن سينا

تحقيق

آية الله حسن زاده الآملى

ابن سينا، حسين بن عبدالله، ٣٧٠ - ٤٢٨ ق.
[شفاء، برگزيده].
النفس من كتاب الشفاء / لابي علي سينا، حقّقه حسن حسن زاده الآملي. -
قم: مكتب الإعلام الإسلامي، مركز النشر، ١٣٧٥.
٣٦٨ص. - (نمونه) . - (دفتر تبليغات اسلامي حوزهٔ علميهٔ قم، مركز انتشارات؛
٣٨٦ : آثار استاد حسن زاده آملي؛ ١٠)
كتابنامه به صورت زيرنويس.
١. فلسفه اسلامي - متون قديمي تا قرن ١٤. ٢. نفس (فلسفه) - متون
قديمي تا قرن ١٤. الف. حسن زاده آملي، حسن، ١٣٠٧ - محقق. ب. دفتر
تبليغات اسلامي حوزهٔ علميهٔ قم، مركز انتشارات. ج. عنوان. د. عنوان: شفا.
٧ش ٢الف/٧٥١/ B ١٨٩/١
فهرست نويسي پيش از انتشار توسط مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي
شابك ٠ - ١٤٦ - ٤٢٤ - ٩٦٤ ISBN 964 - 424 - 146 - 0



الكتاب: النفس من كتاب الشفاء
المؤلف: الشيخ الرئيس ابن سينا
المحقق: آية الله حسن حسن زاده الآملي
الناشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي
المطبعة: مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي
الطبعة: الأولى / ١٤١٧ق، ١٣٧٥ش
الكمية: ٣٠٠٠ نسخة
السعر: ٩٥٠ تومان

قم، شارع شهداء (صفائية)، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ص ب: ٩١٧،
هاتف: ٧ - ٧٤٢١٥٥، فاكس: ٧٤٢١٥٤، توزيع: ٧٣٩٢٠٠ و ٧٤٣٤٢٦
Printed in the Islamic Republic of Iran

مقدّمة التحقيق

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمد لله الذي خلق ملكه على مثال ملكوته، واسّس ملكوته على مثال جبروته، ليستدلّ بملكه على ملكوته، وبملكوته على جبروته.

والصّلوة والسلام على مُمدّ الْهِمَم رسوله الخاتم، وآله الموازين القسط أئمّة الأُمَم، ومن سلكوا نهجهم الهادين الى الطريق الأَمَم.

وبعد فلايخفى على من لم يُهمل نفسه و لم ينسها أن معرفة النفس هى السبيل الى معرفة الواجب تعالى شأنه، والطريق إلى الإيقان بالمعاد المفضى الى تحصيل السعادة الأبديّة، فهى أفضل المعارف وأنفعها. قوله سبحانه: **ولاتكونوا كالذين نسوا الله فانسيهم انفسهم اولئك هم الفاسقون**.

قال الوصيّ الإمام أمير المؤمنين على -عليه السلام-: **«لاتجهل نفسك فان الجاهل معرفة نفسه جاهل بكل شيء»**.

وقال عليه السلام: **«من عرف نفسه فقد انتهى إلى غاية كل معرفة وعلم»**.

وقال عليه السلام: **«من لم يعرف نفسه بعد عن سبيل النجاة وخبط في الضلال والجهالات»**.

وقال عليه السلام: «معرفة النفس انفع المعارف».

وقال عليه السلام: «من عرف نفسه عرف ربّه».

وقد اعتنى اساطين العلم من قديم الدهر بتصنيف الصحف النورية في معرفة النفس الانسانية، وقد عددنا عدة منها فى مفتتح كتابنا الفارسي في معرفة النفس الموسوم بـ«گنجينه گوهر روان». و من تلك الصحف الكريمة كتاب نفس الشفاء للشيخ الرئيس -رضوان اللّه عليه- وقد قرأناه عند شيخنا الأعظم واستاذنا الأكرم العلامة الشعرانى -قدس سرّه الشريف- (سنة ١٣٨٠هـ ق = ١٣٤٠هـ ش).

وبعد ذلك بذلنا الجدّ والجهد في تصحيحه وتدريسه والتعليق عليه. وقد رزقنا اللّه المفيض الوهّاب ومهيّئ الأسباب ومسبّبها، عدة نسخ من الشفاء مخطوطة ومطبوعة مصحّحة من مشايخ العلم واساطين الحكمة، وهذا السفر القويم الموشح بتعليقاتنا عليه قد صحّحناه بالعرض عليها، ونهديه إلى النفوس المستعدة للاعتلاء إلى ذرى معارج المعارف. ونسأل اللّه العصمة والسداد، وأن يجعله ذخراً ليوم المعاد.

وترىٰ في آخر الكتاب نماذج من تصاوير بعض صفحات نسخنا المذكورة الموجودة فى مكتبتنا. دعويهم فيها سبحانك اللّهم وتحيّتهم فيها سلام وآخر دعويهم أن الحمد للّه رب العالمين.

٢٩/٣/١٣٧٥هـ ش = غرة الصفر ١٤١٧هـ ق - قم.

حسن حسن زاده الآملى.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

الفن السادس من الطبيعيات

قد استوفينا فى الفن الأول الكلام على الأمور العامّة فى الطبيعيات، ثم تلوناه بالفن الثانى فى معرفة الاجرام والسماء والعالم والصور[1] والحركات الأولى فى عالم الطبيعة، و حققنا أحوال الأجسام التى لاتفسد والتى تفسد، ثم تلوناه بالكلام على الكون والفساد وأسطقساتها، ثم تلوناه بالكلام على أفعال الكيفيات الأولى وانفعالاتها والأمزجة المتولدة منها.

وبقى لنا أن نتكلم على الأمور الكائنة، فكانت الجمادات وما لاحس له ولاحركة إرادية أقدمها وأقربها تكوّنا من العناصر، فتكلّمنا فيها فى

---

١ ـ فى معرفة الاجرام والصور والحركات الأولى (كما فى نسختين مقروتين مصححتين من الشفاء). ونسخة اخرى مصحّحة أيضاً فى غاية الجودة مطابقة لما فى الكتاب اعنى: «فى معرفة الاجرام السماء والعالم والصور والحركات الاولى».
فالسماء والعالم بيان للاجرام كما قال فى اول الفن الثانى ص١٥٩، فى السماء والعالم. والاجرام السماوية من التصحيحات الخبالية الخيالية. ثم العبارة فى طبع مصر هكذا: «فى معرفة السماء والعالم والاجرام والصور...» وهى حسنة ان لم تكن بالتصحيح القياسى.

الفن الخامس.

وبقي لنا من العلم الطبيعي النظر في أمور النباتات والحيوانات لما كانت النباتات والحيوانات متجوهرة الذوات عن صورة هي النفس ومادة هي الجسم والأعضاء، وكان أولى مايكون علماً بالشيء هو ما يكون من جهة صورته، رأينا أن نتكلم أولا في النفس، ولم نر أن ننثر[١] علم النفس فنتكلم أولا في النفس النباتية والنبات، ثم في النفس الحيوانية والحيوان، ثم في النفس الإنسانية والإنسان. وإنما لم نفعل ذلك لسببين:

أحدهما أن هذا التنثير مما يوعّر[٢] ضبط علم النفس المناسب بعضه لبعض.

والثاني أن النبات يشارك الحيوان في النفس التي لها فعل النمو والتغذية والتوليد. ويجب لامحالة أن ينفصل عنه[٣] بقوى نفسانية تخص جنسه ثم تخص أنواعه. والذي يمكننا أن نتكلم عليه من أمر نفس النبات هو ما يشارك فيه الحيوان. ولسنا نشعر كثير شعور بالفصول المنوعة لهذا المعنى الجنسي في النبات؛ وإذا كان الأمر كذلك لم تكن نسبة هذا القسم من النظر إلى أنه كلام في النبات أولى منه إلى أنه كلام في الحيوان؛ إذ كانت نسبة الحيوان إلى هذه النفس نسبة النبات إليها[٤] وكذلك أيضاً حال

١ـ في ثلاث نسخ مصحّحة من الشفاء جائت العبارة «نبتّر» من التبتير بمعنى التقطيع، وكذا قوله الآتي: «إن هذا التبتير». وفي هذه النسخة جاءت العبارة «ننثّر» و «التنثير» بالنون والثاء المثلثة من التفريق مقابل التنظيم. والمآل واحد.

٢ـ اى يصعب.

٣ـ اى ينفصل الحيوان عن النبات.

٤ـ ولايختص هذا النوع من النظر بالنبات بل هذا النوع من النظر مشترك بين الحيوان والنبات.

النفس الحيوانية بالقياس إلى الإنسان والحيوانات الآخر.

وإذ كنا إنما نريد أن نتكلم فى النفس الحيوانية والنباتية من حيث هى مشتركة، وكان لاعلم بالمخصص إلا بعد العلم بالمشترك، وكنا قليلى الاشتغال بالفصول الذاتية لنفس نفس ولنبات نبات ولحيوان حيوان لتعذر ذلك علينا. فكان[1] الأولى أن نتكلم فى النفس فى كتاب واحد، ثم إن أمكننا أن نتكلم فى النبات والحيوان كلاما مخصصا فَعَلْنا. وأكثر مايمكننا من ذلك يكون متعلقا بأبدانها وبخواص من أفعالها البدنية، فلأن نقدّم تعرّف أمر النفس ونؤخّر تعرّف أمر البدن أهدى سبيلا[2] فى التعليم من أن نقدّم تعرّف أمر البدن ونؤخّر تعرّف أمر النفس. فإن معونة معرفة أمر النفس فى معرفة الأحوال البدنية أكثر من معونة معرفة البدن فى معرفة الأحوال النفسانية. على أن كل واحد منهما يُعين على الآخر، وليس أحد الطرفين بضرورى التقديم، إلا أنا آثرنا أن نقدّم الكلام فى النفس لما أمليناه من العذر[3]، فمن شاء أن يغيّر هذا الترتيب فَعَل بلامناقشة لنا معه.

وهذا هو الفن السادس، ثم نتلوه فى الفن السابع بالنظر فى أحوال النبات، وفى الفن الثامن بالنظر فى أحوال الحيوان. وهناك نختم العلم الطبيعى، ونتلوه بالعلم الرياضى فى فنون أربعة، ثم نتلو ذلك كله بالعلم الإلهى، ونُردفه شيئا من علم الأخلاق، ونختم كتابنا هذا به.

١ـ جواب «وإذ كنا».

٢ـ لانّ العلم بالشىء من جهة صورته اهدى سبيلاً من العلم بذلك الشىء من جهة مادّته.

٣ـ من انّ الاولى بالعلم بالشىء هو مايكون من جهة صورته.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقالة الأُولى



خمسة فصول :

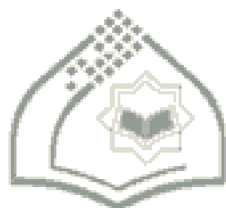
الفصل الأول : في اثبات النفس وتحديدها من حيث هي نفس .

الفصل الثاني : في ذكر ماقاله القدماء في النفس في جوهرها ونقضه .

الفصل الثالث : في أنّ النفس داخلة في مقولة الجوهر .

الفصل الرابع : في تبيين أنّ اختلاف افاعيل النفس لاختلاف قواها .

الفصل الخامس : في تعديد قوى النفس على سبيل التصنيف .


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الاول

فى إثبات النفس وتحديدها من حيث هى نفس

نقول: إن أول مايجب أن نتكلم فيه إثبات وجود الشيء الذى يسمى نفسا، ثم نتكلم فيما يتبع ذلك فنقول: إنا قد نشاهد أجساماً تحسّ وتتحرّك بالإرادة، بل نشاهد أجساما تغتذى وتنمو وتولّد المثل وليس ذلك لها لجسميتها، فبقى أن تكون فى ذواتها مبادئ لذلك غير جسميتها، والشيء الذى تصدر عنه هذه الأفعال. وبالجملة كل مايكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة[1] عادمة للإرادة، فإنا نسمّيه نفسا. وهذه اللفظة اسم لهذا الشيء، لا من حيث هو جوهره، ولكن من جهة إضافة مّا له، اى من جهة ما هو مبدأ لهذه الأفاعيل، ونحن نطلب جوهره والمقولة التى يقع فيها من بعد. ولكنا الآن إنما أثبتنا وجود شيء هو مبدأ لما ذكرنا، وأثبتنا وجود شيء من جهة مّا له عَرَض مّا ونحتاج أن نتوصّل من

١ـ وفى تعليقة نسخة: فانه اذا كان آثاره على وتيرة واحدة وعادمة للارادة فهو صورة معدنية لايسمى نفساً بل المبدأ اما ان يصدر عنه آثاره على وتيرة واحدة مع الارادة فهذا المبدأ هو النفس الفلكى او يصدر عنه آثار مختلفة مع الارادة فالمبدأ هو النفس الحيوانى او يصدر عنه آثار مختلفة مع عدم الارادة فالمبدأ هو النفس النباتى.

هذا العارض الذى له إلى أن نحقّق ذاته لنعرف ماهيته، كأنّا قد عرفنا أن لشيء يتحرك محركا مّا. ولسنا نعلم من ذلك أن ذات هذا المحرك ماهو.

فنقول: إذا كانت الأشياء، التى يُرى أن النفس موجودة لها، أجساما، وإنما يتم وجودها من حيث هي نبات وحيوان لوجود هذا الشيء لها، فهذا الشيء جزء من قوامها. وأجزاء القوام كما علمت فى مواضع هى قسمان: جزء يكون به الشيء هو ما هو بالفعل، وجزء يكون به الشيء هو ما هو بالقوة، إذ هو بمنزلة الموضوع؛ فإن كانت النفس من القسم الثانى[١]، ولاشك أن البدن من ذلك القسم، فالحيوان والنبات لايتم حيوانا ولانباتا بالبدن ولابالنفس[٢] فيحتاج إلى كمال آخر هو المبدأ بالفعل لما قلنا. فذلك هو النفس وهو الذى كلامنا فيه، بل ينبغى أن تكون النفس هو ما به يكون النبات والحيوان بالفعل نباتا وحيوانا. فإن كان جسما أيضا، فالجسم صورته ماقلنا[٣]؛ وإن كان جسما بصورة مّا، فلا يكون هو من حيث هو جسم ذلك المبدأ، بل يكون كونه مبدأ من جهة تلك الصورة، ويكون صدور تلك الأحوال عن تلك الصورة بذاتها. وإن كان بتوسط هذا الجسم، فيكون المبدأ الأول تلك الصورة، ويكون أول

١ـ وفى تعليقة نسخة: اى يكون الشيء ما بالقوة.

٢ـ قوله ولابالنفس يعنى بها النفس المفروض فى قوله فإن كانت النفس من القسم الثانى اى يكون الشيء بالقوة. ولايخفى عليك ان الحيوان والنبات لايتمّ حيواناً ولانباتاً بهذه النفس المفروضة التى هى بالقوة بعد، ولذا قال: «فيحتاج الى كمال آخر هو المبدأ بالفعل لما قلنا». ومعنى قوله: «لما قلنا» هو ما قال آنفاً: «وانما يتم وجودها ـ اى وجود الاجسام ـ من حيث هى نبات وحيوان لوجود هذا الشيء لها». وهو الشيء الذى يصدر عنه هذه الافعال من التغذية والتنمية والتوليد.

٣ـ فى تعليقة نسخة: من انّ هذه الاثار ليست للجسمية بل لها مبدأ غير الجسمية.

فعله بوساطة هذا الجسم، ويكون هذا الجسم جزءاً من جسم الحيوان، لكنه أول جزء يتعلق به المبدأ، وليس هو بما هو جسم إلا من جملة الموضوع. فتبيّن أن ذات النفس ليس بجسم، بل هو جزء للحيوان والنبات، هو صورة أو كالصورة أو كالكمال.

فنقول الآن: إن النفس يصح أن يقال لها بالقياس إلى مايصدر عنها من الأفعال قوة[١].

وكذلك يجوز أن يقال لها بالقياس إلى مايقبلها من[٢] الصور المحسوسة والمعقولة على معنى آخر قوة.

ويصح أن يقال أيضا لها بالقياس إلى المادة التي تحلها فيجتمع منهما[٣] جوهر نباتي أو حيواني صورة.

ويصح أن يقال لها أيضاً بالقياس إلى استكمال الجنس بها نوعا محصلا في الأنواع العالية أو السافلة كمال، لأن طبيعة الجنس تكون ناقصة غير محدودة مالم تحصّلها طبيعة الفصل البسيط[٤] أو غير البسيط[٥] منضافا إليها؛ فإذا انضاف كمل النّوع. فالفصل كمال النوع بما

١ـ لا القوة بالمعنى القابل للفعل، بل القوة بمعنى المبدأ للفعل.

٢ـ قوله ـ قدس سره ـ: «بالقياس الى مايقبلها» فان قابل الصور المحسوسة النفس الحيوانية، وقابل الصور المعقولة النفس المجردة وهو معنى آخر غير الاول. واعلم انّ القول بقبول النفس غير مقبول في الحكمة المتعالية لانه مبني على انّ النفس تنفعل من صور المحسوسات والمعقولات، واما الحكمة المتعالية فحاكمة بانّ النفس تنشيء الصور في مرحلة، واخرى على النحو الذي فوق الانشاء على ماهو مقرر في محله ومعلوم لاهله.

٣ـ اي من النفس والمادة.

٤ـ وفي تعليقة نسخة: كالناطق بالنسبة الى الحيوان.

٥ـ كالحساس والمتحرّك بالارادة بالنسبة الى الحيوان.

هو نوع وليس لكل نوع فصل بسيط[١]، قد علمت هذا، بل إنما هو للأنواع المركبة الذوات من مادة وصورة، والصورة منها هو الفصل البسيط لما هو كماله.

ثم كل صورة كمال[٢]، وليس كل كمال صورة، فإن المَلك كمال المدينة، والرُّبّان كمال السفينة، وليسا بصورتين للمدينة والسَفينة، فما كان من الكمال مفارق الذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفي المادة. فإن الصورة التي هي في المادة هي الصورة المنطبعة فيها القائمة بها، اللهم إلا أن يصطلح فيقال لكمال النوع صورة النوع. وبالحقيقة فإنه قد استقر الاصطلاح على أن يكون الشيء بالقياس إلى المادة صورة، وبالقياس إلى الجملة غاية وكمالا، وبالقياس إلى التحريك مبدأ فاعليا وقوة محركة.

وإذا كان الأمر كذلك فالصورة تقتضي نسبة إلى شيء بعيد من ذات الجوهر[٣] الحاصل منهما، وإلى شيء[٤] يكون الجوهر الحاصل هو ما

١ـ قوله: «وليس لكل نوع فصل بسيط» الفصل البسيط هو الفصل الاشتقاقي المنطقي وفي تعليقة نسخة من الشفاء في المقام ما افاد من قوله: «فيه دلالة على انّ ما له فصل عقلي فله صورة خارجية، وان الجنس والفصل يكونان للمركبات الخارجية من المادة والصورة وقد صرّح بهذا في عدّة مواضع من كتاب التعليقات» انتهى كلام ذلك المحشي.

٢ـ قوله ـ قدس سره ـ: «ثم كل صورة كمال» اقول هذا شروع في بيان امرين الاول منهما بيان ترجيح الكمال على الصورة في تعريف النفس. والثاني منهما بيان ترجيح الكمال على القوة في ذلك التعريف. وهذا يبيّن في قوله الآتي: «وايضا إذا قلنا انّ النفس كمال فهو اولى من ان نقول قوة».

٣ـ اى النوع.

٤ـ اى المادة.

هو به[١] بالقوة، وإلى شيء لاتنسب الأفاعيل إليه، وذلك الشيء[٢] هو المادة لأنها صورة باعتبار وجودها للمادة.

والكمال يقتضي نسبة إلى الشيء التام الذي عنه تصدر الأفاعيل لأنه كمال بحسب اعتباره للنوع[٣]. فبين من هذا أنا إذا قلنا في تعريف النفس إنها كمال[٤] كان أدل على معناها، وكان أيضا يتضمن جميع أنواع النفس من جميع وجوهها[٥]، ولاتشذ النفس المفارقة للمادة عنه.

وأيضا إذا قلنا: إن النفس كمال فهو أولى من أن نقول: قوة، وذلك لأن الأمور الصادرة عن النفس منها ما هي من باب الحركة، ومنها ماهي من باب الإحساس والإدراك، والإدراك بالحرى أن يكون لها لا بما لها قوة هي مبدأ فعل، بل مبدأ قبول. والتحريك بالحرى أن يكون لها لا بما لها قوة هي مبدأ قبول، بل مبدأ فعل، وليس أن ينسب إليها أحد الأمرين بأنها قوة

١ـ متعلق بقوله: «يكون». والضمير راجع الى «الشيء».

٢ـ بيان للاشياء الثلاثة.

٣ـ قال الفخر في المباحث المشرقية: «ان المقيس الى النوع اولى لان في الدلالة على النوع دلالة على المادة لكونها جزءاً منه من غير عكس ولانّ النوع اقرب الى الطبيعة الجنسية من المادة». المباحث المشرقية ج٢ ص٢٣٢.

٤ـ قوله: «انها كمال» قال العلامة الحلي في شرح التجريد: «وقد عرّفوا النفس بالكمال دون الصورة لان النفس الانسانية غير حالة في البدن فليست صورة له وهي كمال له.» كشف المراد ص١٨٢.

اقول: بيانه ـ قدس سره ـ على ممشى المشاء تمام. وأما على مبنى الحكمة المتعالية الرصين فالنفس الحيوانية ايضا غير حالّة. فراجع الفصل الثاني من الباب الثاني من نفس الاسفار (ج ٤ ص٩ ط ١ = ج٨ ص٤٢ ط ٢) حيث يقول: فصل في بيان تجرد النفس الحيوانية وعليه براهين كثيرة فتبصّر.

٥ـ في تعليقة نسخة: اي سواء كانت مجردة او منطبعة.

عليه أولى من الآخر. فإن قيل لها: قوة، وعنى به الأمران جميعا كان ذلك باشتراك الاسم. وإن قيل: قوة، واقتصر على أحد الوجهين، عرض من ذلك[١] ماقلنا.

وشيء آخر وهو أنه لايتضمن الدلالة على ذات النفس من حيث هي نفس مطلقا، بل من جهة[٢] دون جهة. وقدبينا في الكتب المنطقية أن ذلك غيرجيد ولاصواب.

ثم إذا قلنا: كمال، اشتمل على المعنيين. فإن النفس من جهة القوة[٣] التي يستكمل بها إدراك الحيوان كمال، ومن جهة القوة التي تصدر عنها أفاعيل الحيوان أيضا كمال، والنفس المفارقة كمال، والنفس التي لاتفارق كمال.

لكنا إذا قلنا: كمال، لم يعلم من ذلك بعد أنها جوهر، أو أن ليست بجوهر لأنّ معنى الكمال هو الشيء الذي بوجوده يصير الحيوان بالفعل حيوانا والنبات بالفعل نباتا، وهذا لايفهم عنه بعد أنّ ذلك جوهر أو ليس بجوهر.

١ـ في تعليقة نسخة: من عدم الاولوية.
٢ـ مثل الفعل او الانفعال.
٣ـ قال شارح المقاصد: ان القوة لفظ مشترك بين مبدأ الفعل كالتحريك ومبدأ القبول والانفعال كالاحساس وكلاهما معتبر في النفس، وفي الاقتصار على احدهما مع انه اخلال بما هو مدلول النفس استعمال للمشترك في التعريف، شرح المقاصد ج٣ ص٣٠٢. قال الامام فلان القوة اسم لها من حيث انها مبدأ الافعال، و الكمال اسم لها من هذه الجهة ومن حيث انها مكملة للنوع ومايعرّف الشيء من جميع جهاته أولى مما يعرّفه من بعض جهاته، فيظهر أن الكمال هو الذي يجب ان يوضع في حد النفس مكان الجنس. راجع الأسفار الأربعة ج٨ ص٩ ط٢. والمباحث المشرقية ج٢ ص٢٣٣.

لكنا نقول: إنه لاشك لنا فى أن هذا الشيء ليس بجوهر بالمعنى الذى يكون به الموضوع جوهرا، ولا أيضا بالمعنى الذى يكون به المركب جوهراً. فأما جوهر بمعنى الصورة فلينظر فيه.

فإن قال قائل: إنى أقول للنفس جوهر وأعنى به الصورة، ولست أعنى به معنى أعم من الصورة، بل معنى أنه جوهر معنى أنه صورة، وهذا مما قاله خلقٌ منهم[1]، فلايكون معه موضع بحث واختلاف ألبتة. فيكون معنى قوله: إن النفس جوهر، أنها صورة؛ بل يكون قوله: الصورة جوهر، كقوله الصورة صورة أو هيئة والإنسان إنسان أو بشر، ويكون هذيانا من الكلام.

وإن عنى بالصورة[2] ما ليس فى موضوع ألبتة، أى لايوجد بوجه من الوجوه قائما فى الشيء الذى سميناه لك موضوعا ألبتة، فلايكون كل كمال جوهرا. فإن كثيراً من الكمالات[3] هى فى موضوع لامحالة، وإن كان ذلك الكثير بالقياس إلى المركب، ومن حيث كونه فيه ليس فى موضوع، فإن كونه جزءاً منه لايمنعه أن يكون فى موضوع، وكونه فيه لا كالشيء فى الموضوع لايجعله جوهرا، كما ظن بعضهم. لأنه لم يكن الجوهر مالايكون بالقياس إلى شيء على أنه فى موضوع حتى يكون الشيء من جهة ماليس فى هذا الشيء على أنه فى موضوع جوهرا، بل

١ـ قوله: «خلقٌ منهم» هذا الخلق هم القائلون بانّ النفس الانسانية من الاجسام اللطيفة فضلا عن النفس الحيوانية والنباتية.

٢ـ فى تعليقة نسخة: اى على تقدير ان النفس جوهر بمعنى الصورة.

٣ـ فى تعليقة نسخة: كالسواد والكتابة وغيرهما فإنها كمالات اولية للمركب منها ومن الموضوع كالسواد للأسود بما هو أسود والكتابة للكاتب بما هو كاتب.

إنما يكون جوهرا إذا لم يكن ولا في شيء من الأشياء على أنه في موضوع. وهذا المعنى لا يدفع كونه في شيء مّا موجودا لا في موضوع، فإن ذلك ليس له بالقياس إلى كل شيء، حتى إذا قيس إلى شيء يكون فيه لا كما يوجد الشيء في موضوع صار جوهرا؛ وإن كان بالقياس إلى شيء آخر بحيث يكون عرضا، بل هو اعتبار له في ذاته. فإن الشيء إذا تأملتَ ذاته ونظرتَ إليها فلم يوجد لها موضوع ألبتة كانت في نفسها جوهرا، وإن وجدت في ألف شيء لا في موضوع بعد أن توجد في شيء واحد على نحو وجود الشيء في الموضوع فهي في نفسها عرض. وليس إذا لم يكن عرضا في شيء فهو جوهر فيه، فيجوز أن يكون الشيء لا عرضا في الشيء[١] ولا جوهرا في الشيء، كما أن الشيء يجوز أن لا يكون واحدا في شيء ولا كثيرا[٢]، لكنه في نفسه واحد أو كثير. وليس الجوهري والجوهر واحدا، ولا العرض بمعنى العرضي[٣] الذي في إيساغوجي هو العرض الذي في قاطيغورياس[٤]. وقد بينا هذه الأشياء لك في صناعة المنطق.

فبين أن النفس لا يزيل عرضيتها كونها في المركب كجزء[٥]، بل يجب

١ـ كالسواد بالنسبة الى الاسود.

٢ـ وفي تعليقة نسخة: اى كما ان زيداً ليس واحداً في السماء ولا كثيراً فيها وان كان في نفسه وحيّزه واحداً.

٣ـ اى العرض العام والخاص من الكلّيات الخمس.

٤ـ وفي تعليقة نسخة: اى المقولات العشر كالحال في الموضوع مثل المشى والضحك.

٥ـ قال في الاسفار: «فعلم ان كون النفس كمالاً للجسم والجسم جوهر او كونها جزءاً للمركب لا عرضاً قائماً بالمركب لا يستلزم جوهريتها بل يحتمل ان يكون نفس ماقائمة بالموضوع وهي مع ذلك يكون جزءاً للمركب. ويحتمل ان لا يكون في موضوع فيكون

أن تكون في نفسها لا في موضوع ألبتة، وقد علمت ما الموضوع.

فإن كان كل نفس موجودة لا في موضوع، فكل نفس جوهر، وإن كانت نفس مّا قائمة بذاتها والبواقي كل واحد منها في هيولى وليست في موضوع فكل نفس جوهر، وإن كانت نفس مّا قائمة في موضوع وهي مع ذلك جزء من المركب فهي عرض، وجميع هذا كمال. فلم يتبين لنا بعد أن النفس جوهر أو ليست بجوهر من وضعنا أنها كمال. وغلط من ظن أن هذا يكفيه في أن يجعلها جوهرا كالصورة.

فنقول: إنا إذا عرفنا أن النفس كمال بأي بيان و تفصيل فصلنا الكمال، لم يكن بعد عرفنا النفس وماهيتها، بل عرفناها من حيث هي نفس؛ واسم النفس ليس يقع عليها من حيث جوهرها، بل من حيث هي مدبرة للأبدان ومقيسة إليها. فلذلك يؤخذ البدن في حدها، كما يؤخذ مثلا البناء في حد الباني، وإن كان لا يؤخذ في حده من حيث هو إنسان. ولذلك صار النظر في النفس من العلم الطبيعي، لأن النظر في النفس من حيث هي نفس نظر فيها من حيث لها علاقة بالمادة والحركة، بل يجب أن نفرد لتعرّفنا ذات النفس بحثا آخر. ولو كنّا عرفنا بهذا ذات النفس، لما أشكل علينا وقوعها في أي مقولة تقع فيها. فإن من عرف وفهم ذات الشيء فعرض على نفسه طبيعة أمر ذاتي له لم يشكل عليه وجوده له، كما أوضحناه في المنطق.

لكن الكمال على وجهين: كمال أول، وكمال ثان. فالكمال الأول

← جوهراً فلم يتبيّن بعد من مفهوم كون النفس كمالاً انّ ذلك الكمال جوهر او عرض».
الاسفار الاربعة ج٤ ص٥ ط١ = ج٨ ص٢٥ ط٢.

هو الذى يصير به النوع نوعا بالفعل كالشكل للسيف. والكمال الثانى هو أمر من الأمور التى تتبع وجود نوع الشىء من أفعاله وانفعالاته، كالقطع للسيف، وكالتمييز والروية والإحساس والحركة للإنسان. فإن هذه كمالات لامحالة للنوع، لكن ليست أوّليّة، فإنه ليس يحتاج النوع فى أن يصير هو ما هو بالفعل إلى حصول هذه الأشياء له بالفعل، بل إذا حصل له مبدأ هذه الأشياء بالفعل حتى صار له هذه الأشياء بالقوة بعد ما لم تكن بالقوة إلا بقوة بعيدة تحتاج إلى أن يحصل قبلها شىء حتى تصير بالحقيقة بالقوة صار حينئذ الحيوان حيوانا بالفعل. فالنفس كمال أول.

ولأن الكمال كمال للشىء، فالنفس كمال الشىء، وهذا الشىء هو الجسم، ويجب أن يؤخذ الجسم بالمعنى الجنسى[1] لا بالمعنى المادى[2]، كما علمت فى صناعة البرهان. وليس هذا الجسم الذى النفس كماله كل جسم، فإنها ليست كمال الجسم الصناعى كالسرير والكرسى وغيرهما، بل كمال الجسم الطبيعي. ولاكل جسم طبيعي، فليست النفس كمال نار ولا أرض ولاهواء، بل هى فى عالمنا كمال جسم طبيعى تصدر عنه كمالاته الثانية بآلات يستعين بها فى أفعال الحياة التى أولها التغذى والنمو. فالنفس التى نحدّها هى كمال أول لجسم طبيعى آلى له أن يفعل أفعال الحياة.

لكنه قد يتشكك فى هذا الموضوع بأشياء، من ذلك أن لقائل أن يقول: إن هذا الحد لايتناول النفس الفلكية فإنها تفعل بلا آلات. وإن تركتم ذكر الآلات واقتصرتم على ذكر الحياة لم يغنكم ذلك شيئا، فإن

١ـ اى لابشرط.
٢ـ اى بشرط لا.

الحياة التى لها ليس هو التغذي والنمو، ولا أيضا الحس. وأنتم تعنون بالحياة التي في الحد هذا، وإن عنيتم بالحياة ما للنفس الفلكية من الإدراك مثلا والتصور العقلي أو التحريك لغاية إرادية، أخرجتم النبات من جملة مايكون له نفس. وأيضا إن كان التغذى حياة فلم لاتسمون النبات حيوانا.

وأيضا لقائل أن يقول: ما الذى أحوجكم إلى أن تثبتوا نفسا ولِمَ لم يكفكم أن تقولوا: إن الحياة نفسها هى هذا الكمال فتكون الحياة هى المعنى الذى يصدر عنه ماتنسبون صدوره إلى النفس.

فلنشرع فى جواب واحد واحد من ذلك وحله، فنقول: أما الأجسام السماوية فإن فيها مذهبين: مذهب من يرى أن كل كوكب يجتمع منه ومن عدة كرات قد دُبّرت بحركته جملةُ جسم كحيوان واحد، فتكون حينئذ كل واحدة من الكرات يتم فعلها بعدة أجزاء ذوات حركات، فتكون هي كالآلات. وهذا القول لايستمر فى كل الكرات[1]. ومذهب من يرى أن كل كرة فلها فى نفسها حياة مفردة، وخصوصا ويرى جسما تاسعا، ذلك الجسم واحد بالفعل لاكثرة فيه. فهؤلاء يجب أن يروا أن اسم النفس إذا وقع على النفس الفلكية وعلى النفس النباتية فإنما يقع بالاشتراك[2]، وأن هذا الحد إنما هو للنفس الموجودة للمركبات، وإنه إذا احتيل حتى تشترك الحيوانات[3] والفلك فى معنى اسم النفس، خرج

١ـ وفي تعليقة: بل فى غير الفلك الاطلس.

٢ـ اى اللفظى.

٣ـ وفي تعليقة نسخة: وانما خصّها بالذكر لوجود الحد المشترك بين النفس الفلكية والحيوانية وهو مبدأ فعل ما بالقصد والنبات لاقصد له.

معنى النبات من تلك الجملة. على أن هذه الحيلة صعبة، وذلك لأن الحيوانات والفلك لاتشترك في معني اسم الحياة ولافي معنى اسم النطق أيضا لأن النطق الذى هاهنا يقع علي وجود نفس لهما العقلان الهيولانيان[1]، وليس هذا مما يصح هناك على ما يرى. فإن العقل هناك عقل بالفعل، والعقل بالفعل غير مقوم للنفس الكائنة جزء حد للناطق[2]. وكذلك الحس هاهنا يقع على القوة التى تدرك بها المحسوسات على سبيل قبول أمثلتها والانفعال منها، وليس هذا أيضا مما يصح هناك على ما يرى.

ثم إن اجتهد فجعل النفس كمالا أول لما هو متحرك بالإرادة ومدرك من الأجسام حتى تدخل فيه الحيوانات والنفس الفلكية، خرج النبات من تلك الجملة. وهذا هو القول المحصل.

وأما أمر الحياة والنفس فحل الشك فى ذلك على ما نقول له: إنه قد صح أن الأجسام يجب أن يكون فيها مبدأ للأحوال المعلومة المنسوبة إلى الحياة بالفعل. فإن سَمّى مُسَمٍّ هذا المبدأ حياة لم تكن معه مناقشة.

وأما المفهوم عند الجمهور من لفظة الحياة المقولة على الحيوان فهو أمران: أحدهما كون النوع موجوداً فيه مبدأ تصدر تلك الأحوال عنه، أو كون الجسم بحيث يصح صدور تلك الأفعال عنه. فأما الأول فمعلوم أنه ليس معنى النفس بوجه من الوجوه[3]. وأما الثاني فيدل على معنى أيضا

١ـ اى العقل الهيولانى والعقل بالملكة.

٢ـ وفى تعليقة نسخة: يعنى ان النفس التى هى جزء من حد الناطق فى قولنا الناطق نفس ذات نطق ليس مقوّمها العقل بالفعل بل القدر المشترك بينه وبين العقل بالقوة والا لم يكن الانسان ناطقاً فى مرتبة العقل الهيولانى.

٣ـ وفى تعليقة نسخة: لانه ليس المفهوم من كون الجسم ذا مبدأ هو المفهوم من ذلك المبدأ.

غير معنى النفس.

وذلك لأن كون الشىء بحيث يصح أن يصدر عنه شىء أو يوصف بصفة يكون على وجهين: أحدهما أن يكون فى الوجود شىء غير ذلك الكون نفسه يصدر عنه ما يصدر مثل كون السفينة، بحيث تصدر عنه المنافع السفينية. وذلك مما يحتاج إلى الرُبان حتى يكون هذا الكون، والرُبان وهذا الكون ليس شيئا واحدا بالموضوع. والثانى أن لايكون شىء غير هذا الكون فى الموضوع مثل كون الجسم بحيث يصدر عنه الإحراق عند من يجعل نفس هذا الكون الحرارة، حتى يكون وجود الحرارة فى الجسم هو وجود هذا الكون، و كذلك وجود النفس وجود هذا الكون[1] على ظاهر الأمر.

إلا أن ذلك فى النفس لايستقيم، فليس المفهوم من هذا الكون ومن النفس شيئا واحدا، وكيف لايكون كذلك والمفهوم من الكون الموصوف لايمنع أن يسبقه بالذات كمال ومبدأ، ثم للجسم هذا الكون. والمفهوم من الكمال الأول الذى رسمناه يمنع أن يسبقه بالذات كمال آخر، لأن الكمال الأول ليس له مبدأ وكمال أول فليس إذن المفهوم من الحياة والنفس واحدا إذا عنينا بالحياة ما يفهم الجمهور وإن عنينا بالحياة أن تكون لفظةٌ مرادفةً للنفس فى الدلالة على الكمال الأول لم نناقش، وتكون الحياة اسما لما كنا وراء إثباته من هذا الكمال الأول.

فقد عرفنا الآن معنى الاسم الذى يقع على الشىء الذى سمى نفسا بإضافة له.

١ـ وفى تعليقة: اى كون الجسم بحيث يصدر عنه تلك الافعال.

فبالحرى أن نشتغل بإدراك ماهية هذا الشيء الذي صار بالاعتبار المقول نفسا[١].

ويجب أن نشير في هذا الموضع إلى إثبات وجود النفس التي لنا إثباتا على سبيل التنبيه والتذكير إشارة شديدة الموقع عند من له قوة على ملاحظة الحق نفسهُ من غير احتياج إلى تثقيفه[٢] وقرع[٣] عصاه وصرفه عن المغلطات.

فنقول: يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خُلق دفعة وخلق كاملا[٤]، لكنه حُجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يَهْوى[٥] في هواء أو خلاء هوياً لايصدمه فيه قوام الهواء صدما مّا يحوج إلى أن يحسّس، وفرّق بين أعضائه[٦] فلم تتلاق ولم تتماس، ثم يتأمل أنه هل يُثبت وجودَ ذاته ولايشك في إثباته لذاته موجودا ولايثبت مع ذلك طرفا من أعضائه ولاباطنا من أحشائه ولاقلبا ولادماغا ولا شيئا من الأشياء من خارج.

١ـ وفي تعليقة. اى باعتبار اضافته الى البدن يقال له نفس.

٢ـ ثقف ككرم وفرح: صار حاذقاً.

٣ـ قال الجوهري في الصحاح: «وقولهم: «ان العصا قُرِعَت لذي الحلم»، اى انّ الحليم اذا نُبّه انتبه واصله انّ حَكَماً من حكام العرب عاش حتى أُهْتِرَ ـ اى صار خرفاً ـ فقال لابنته اذا انكرت من فهمي شيئاً عند الحُكم فاقرعي لي المِجَنَّ بالعصا لارتدع» الصحاح ج٤ ص١٢٦١ مادة «قرع». وفي القاموس: «لما طَعَن عامرٌ في السنّ او بلغ ثلاثمأة سنة انكر من عقله شيئاً فقال لبنيه اذا رأيتموني خرجتُ من كلامي واخذت في غيره فاقرعوا لي المِجَن بالعصاء» القاموس المحيط ج٣ ص٦٦ مادة «قرع».

٤ـ سياتي هذا الدليل في الفصل السابع من المقالة الخامسة من هذا الفن السادس.

٥ـ اى يسقط في الهواء كانّه معلق فيه.

٦ـ وفي تعليقة: اى يكون منفرجة الاعضاء بحيث لاتتلامس اعضائه.

فإن قيل : انّ، المشعور به هو المزاج .

فالجواب : انّ المزاج لايُدرك الا بالانفعال والمنفعل عنه غير المنفعل[١]، بل كان يُثبت ذاته ولايُثبت لها طولا ولاعرضا ولاعمقا ، ولو أنه أمكنه فى تلك الحالة أن يتخيل يدا أو عضوا آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولاشرطاً فى ذاته ، وأنت تعلم أن المثبَت غير الذى لم يُثبَت والمُقَرّ به غير الذى لم يُقَرّبه ، فإذن للذات التى أُثبت وجودها خاصية لها على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التى لم تُثبَت ، فإذن المتنبّه له سبيلٌ إلى أن يتنبه على وجود النفس بكونه شيئا غير الجسم بل غير جسم ، وأنه عارف به مستشعر له ، فإن كان ذاهلا عنه يحتاج إلى أن يقرع عصاه .



١ـ هذه الزيادة ـ من قوله : «فان قيل» ... إلى قوله : «غير المنفعل» ـ توجد فى نسختين من الشفاء مخطوطتين عندنا . والشيخ يقول فى آخر الفصل الآتي : «واما الذين جعلوا النفس مزاجاً فقد علم ما سلف بطلان هذا القول» . ولم يسلف بطلانه الآ فى هذا الموضع من هذه الزيادة .

الفصل الثانى

فى ذكر ماقاله القدماء فى النفس وجوهرها ونقضه

فنقول: قد اختلف الأوائل فى ذلك لأنهم اختلفوا فى المسالك إليه، فمنهم من سلك إلى علم النفس من جهة الحركة، ومنهم من سلك إليه من جهة الإدراك، ومنهم من جمع بين المسلكين، ومنهم من سلك طريق الحياة غير مفصلة[1].

فمن سلك منهم جهة الحركة، فقد كان تخيل عنده أن التحريك لايصدر إلا عن محرك، وأن المحرك الأول يكون لامحالة متحركا بذاته[2]، وكانت النفس محركة أولية، إليها يتراقى التحريك من الأعضاء والعضل والأعصاب، فجعل النفس متحركة لذاتها، وجعلها لذلك جوهرا غير مائت، معتقدا أن مايتحرك لذاته لايجوز أن يموت. قال: ولذلك ما، كانت الأجسام السماوية ليست تفسد والسبب فيه دوام حركتها.

فمنهم من منع أن تكون النفس جسماً فجعلها جوهرا غير جسم متحركا لذاته ومنهم من جعلها جسما وطلب الجسم المتحرك بذاته.

١ـ اى ملخّصة.

٢ـ فى تعليقة نسخة: لانه ظن ان المحرك يجوز ان يتحرك وان لم يتحرك لايجوز ان يحرك.

فمنهم من جعل ماكان من الأجرام[١] التى لاتتجزأ كُرِّياً ليسهل دوام حركته، وزعم أن الحيوان يستنشق ذلك بالتنفس، وأن التنفس غذاء للنفْس، وأن النَفَس تستبقى به النفْس بإدخال بدل مايخرج من ذلك الجنس من الهباء التى هى الأجرام التى لاتتجزأ التى هى المبادئ وأنها متحركة بذاتها، كما يرى من حركة الهباء دائما فى الجو، فلذلك صلحت لأن تُحرِّك غيرها.

ومنهم من قال: إنها ليست هى النفس، بل إن محركها هو النفس وهى فيها، وتدخل البدن بدخولها.

ومنهم من جعل النفس ناراً ورأى أن النار دائمة الحركة.

وأما من سلك طريق الإدراك:

فمنهم من رأى أن الشيء إنما يدرك ما سواه لأنه متقدم عليه ومبدأ له[٢]، فوجب أن تكون النفس[٣] مبدأ، فجعلها من الجنس الذى كان يراه المبدأ: إما نارا، أو هواء، أو أرضا، أو ماء. ومال بعضهم إلى القول بالماء لشدة رطوبة النطفة التى هى مبدأ التكون وبعضهم جعلها جسما بخاريا، إذ كان يرى أن البخار مبدأ الأشياء على حسب المذاهب التى عرفتها[٤]، وكل هؤلاء كان يقول: إن النفس إنما تعرف الأشياء كلها لأنها من جوهر المبدأ لجميعها. وكذلك من رأى أن المبادئ هى الأعداد، فإنه

١ـ اى الاجزاء الصغار الصلبة.

٢ـ اى علة له.

٣ـ لكونها مدركة.

٤ـ الفصل الثانى من الفن الثالث من هذا الكتاب ص١٨٨ من الطبعة الحجرية فى اقتصاص المذاهب. والثالث منه ص١٩١ فى نقضها والبحث عن مذهب البخار فى ص١٨٩ و نقضه فى ص١٩٢ فراجع.

جعل النفس عددا .

ومنهم من رأى أن الشىء إنما يُدرك ماهو شبيهه وأن المدرك بالفعل شبيه المدرَك بالفعل فجعل النفس مركبة[١] من الأشياء التى يراها عناصر[٢]، وهذا هو قول انباذقلس، فإنه قد جعل النفس مركبة من العناصر الاربعة ومن الغلبة والمحبة[٣]، وقال: إنما تدرك النفسُ كل شىء شبهه فيها .

وأما الذين جمعوا الأمرين فكالذين قالوا: إن النفس عدد متحرك لذاته، فهى عدد لأنها مدركة[٤] وهى متحركة لذاتها، لأنها محركة أولية .

وأما الذين اعتبروا أمر الحياة[٥] غير ملخص :



١ـ لان مدركات النفس مركبة منها

٢ـ فى تعليقة نسخة: اى يعتقدها اصولاً للكون والبقاء فى العالم فيشمل الغلبة والمحبة فالكون منوط بالعناصر الاربعة والبقاء وبدفع المنافر وجذب الملائم وهما منوطان بالغلبة والمحبة فتدبّر .

٣ـ قوله: من الغلبة والمحبة، المحبة بمعنى الباعثة للتركيب. والغلبة بمعنى الحافظة للتركيب كما فى تعليقة مخطوطة من الأسفار (ج ٤ ص٥٩) عندنا. وقال المتاله السبزوارى فى تعليقته علي الاسفار في المقام ماهذا لفظه: اي يتخذها أصولاً للكون والبقاء فى العالم فيشمل الغلبة والمحبة فالكون منوط بالعناصر الاربعة والبقاء بدفع المنافر وجذب الملائم وهما منوطان بالغلبة والمحبة. وقد مضى الكلام فى المحبة والغلبة فى الفصل الخامس من الفن الثالث ص١٩٨ .

وفى تعليقة نسخة: من الغلبة والمحبة اى من الغضب والشهوة كذا قال المحقق اللاهيجى .

٤ـ وفى تعليقة نسخة: اى النفس مدركة وكل مدرك يجب أن يكون مبدأ لمدركه والمبدأ هو العدد، فيجب أن يكون النفس عدداً .

٥ـ وفى تعليقة نسخة: اى هولاء لما وصلوا الى معرفة النفس من مسلك الحياة فجعلوها من سنخ الحياة ومقوماتها ولوازمها ومعداتها وممداتها .

فمنهم من قال : إن النفس حرارة غريزية لأن الحياة بها .

ومنهم من قال بل برودة وأن النَّفْسَ مشتقة من النَّفَسَ والنَّفَس هو الشيء المبرد ولهذا ما، يتبرد بالاستنشاق ليحفظ جوهر النفس .

ومنهم من قال بل النفس هو الدم؛ لأنه إذا سُفح الدم بطلت الحياة .

ومنهم من قال بل النفس مزاج لأن المزاج ما دام ثابتا لم تتغير صحة الحياة .

ومنهم من قال بل النفس تأليف ونسبة بين العناصر وذلك لأنا نعلم أن تأليفا مّا يحتاج إليه حتّى يُكوّن من العناصر حيوان، ولأن النفس تأليف فلذلك تميل إلى المؤلفات من النغم والارايبح والطعوم وتلتذ بها .

ومن الناس من ظن أن النفس هو الإله ـ تعالى عما يقوله الملحدون ـ وأنه يكون فى كل شيء بحسبه فيكون فى شيء طبعا وفى شيء نفسا وفى شيء عقلا سبحانه وتعالى عما يشركون .

فهذه هى المذاهب المنسوبة إلى القدماء الأقدمين فى أمر النفس[١]، وكلها باطلة .

فأما الذين تعلقوا بالحركة فأول مايلزمهم من المحال أنهم نسوا

١ـ قال صدر المتالهين فى الاسفار ـ بعد نقل هذه الاقوال ـ: «اقول : نقض ظواهر هذه الاقوال وابطالها فى غاية السهولة بعد ان ثبت ان النفس جوهر مفارق الذات عن الاجسام، وكل من له ادنى بضاعة فى الحكمة يعلم ان النفس جوهر شريف ليس من نوع الاجسام الدنية كالنار والهواء والماء والارض ولا من باب النسب والتاليفات . كيف يذهب على الحكماء السابقين كانباذ قلس وغيره أن يجهلوا مايعلمه من له أدنى معرفة فى علم النفس واحوالها فان التاويل والتعديل لكلامهم أولى من النقض والجرح» . فشرع فى التاويل ومن اراد الإطلاع على التاويلات فليرجع الى الاسفار ج٤ ص٥٩ ط١ = ج٨ ص٢٤٤ ط٢ .

السكون[١]، فإن كانت النفس تحرِّك بأن تتحرَّك فكان لامحالة تحرّكها علةً للتحريك، فلم يخل تسكينها إما أن يصدر عنها وهي متحركة بحالها فتكون نسبة تحركها بذاتها إلى التسكين والتحريك واحدةً. فلم يمكن أن يقال: إنها تحرك بأن تتحرك[٢]، وقد فرضوا ذلك. أو يصدر عنها وقد سكنت، فلاتكون متحركة بذاتها.

وأيضا فقد عرفت مما سلف أنه لامتحرك إلا من محرك وأنه ليس شيء متحركا من ذاته فلاتكون النفس شيئا متحركا من ذاته.

وايضا فإن هذه الحركة لايخلو إما أن تكون مكانية أو كمية أو كيفية أو غير ذلك[٣]. فإن كانت مكانية فلايخلو إما أن تكون طبيعية أو قسرية أو نفسانية، فإن كانت طبيعية فتكون إلى جهة واحدة لامحالة، فيكون تحريك النفس إلى جهة واحدة فقط. وإن كانت قسرية فلاتكون متحركة بذاتها، ولايكون أيضا تحريكها بذاتها، بل الأولى أن يكون القاسر هو المبدأ الأول وأن يكون هو النفس. وإن كانت نفسانية فالنفس قبل النفس[٤] وتكون لامحالة بإرادة فتكون إما

١ـ قوله: انهم نسوا السكون، هكذا في جميع النسخ المخطوطة عندنا وبعضها مصحّحة بالعرض والمقابلة والقرائة غاية الاتقان. ونسوا من: «ن ـ س ـ ى» ناقص يائي. إلا ان صدر المتالهين نقل عبارة الشيخ في الاسفار (ج٤ ص٦٢ ط١ = ص٢٥٥ ج٨ ط٢) هكذا: «انهم نسبوا السكون الى النفس» بالباء وزيادة «الى النفس»، ونسخ الاسفار التي عندنا متفقة ايضاً في ذلك. والظاهر بل المتيقن انّ عبارة الاسفار محرّفة فتدبر.

٢ـ وفي تعليقة نسخة: فكونها علة للحركة لايكون علة لكونها متحركة، ويصلح ان يقال ان النفس تسكن فيجب ان تكون ساكنة.

٣ـ اى وضعية.

٤ـ لانّ المحرك قبل المتحرك.

واحدة لاتختلف، فيكون تحريكها على تلك الجهة الواحدة، أو تكون مختلفة فتكون بينها كما علمت سكونات لامحالة، فلاتكون متحركة لذاتها.

وأما الحركة من جهة الكم فأبعد شیء من النفس، ثم لايكون شیء متحركا من جهة الكم بذاته، بل لدخول[1] داخل عليه أو استحالة فی ذاته.

وأما الحركة على سبيل الاستحالة فإما أن تكون حركة فی كونها نفسا[2] فتكون النفس إذا حركت لاتكون نفسا، وإما حركة فی عرض من الأعراض لافی كونها نفسا، فأول ذلك أن لايكون تحركها، من نحو تحريكها، بل تكون ساكنة فی المكان حين تتحرك فی المكان. والثانی أن الاستحالة فی الأعراض غايتها حصول ذلك العرض، وإذا حصل فقد وقفت الاستحالة.

وأيضا فقد تبين لك أن النفس لاينبغی أن تكون جسما والمحرك الذی

۱ـ فان كان بدخول الداخل فهی الحركة الاغتذائية او السّمن وان كان بالاستحالة فهی الحركة التخلخلية او التكاثفية وان كان بخروج شیء فهی الذبولية والهزالية.

۲ـ اقول: العبارة منقولة فی الاسفار (ص۶۳ من ج ۴ ط ۱ = ص۲۵۶ ج۸ ط ۲) هكذا: «عن كونها نفسا» ـ ای جائت كلمة عن مكان فی ـ ونسخ الاسفار من المخطوطات والمطبوعات المصحّحة جداً عندنا كلها متفقة فی ذلك واما نسخ الشفاء التی عندنا فهی مطبقة على فی. وبعضها مصحح غاية التصحيح بالقرائة والمقابلة والإجازة. كما ان بعض نسخ اسفارنا ايضا كذلك. الا ان واحدة من نسخة الشفاء جعلت كلمة عن اصلاً وفی فوقها كلمة فی نسخة بدلا عنها. وعبارة الكتاب على كلمة عن ظاهرة المعنى ولاغبار عليها. واما معناها على كلمة فی فهو ان النفس اذا حركت فی كونها نفساً الخ فمعناه انها لم تكن قبل الحركة نفساً. وان لم تخل عن تكلف فتبصر.

يحرك فى المكان بأن يتحرك نحو مايحرك فهو جسم لامحالة فلو كان للنفس الحركة والانتقال لكان يجوز أن تفارق بدنا ثم تعود إليه. وهؤلاء يجعلون مَثَل النفس مَثَل زيبق يجعل فى بعض الأجسام، فإذا ترجرج تحرك ذلك الجسم و يدفعون أن تكون الحركة حركة اختيارية.

وأيضا فقد علمت أن القولْ بالهباء[1] هَذَرٌ باطل، وعلمت أيضا أن القول بوحدة المبدأ الأسطقسى جزاف.

ثم من المحال ماقالوه من أن الشيء يجب أن يكون مبدأ حتى يعلم ماوراءه، فإنا نعلم وندرك بأنفسنا أشياء لسنا بمبادئ لها.

وأما إثبات ذلك من طريق من ظن أن المبدأ أحد الأسطقسات، فهو أنا نعلم أشياء ليست الأسطقسات بوجه من الوجوه مبدأ لها، ولا هى مبدأ للأسطقسات وهو أن كل شيء إما أن يكون حاصلا فى الوجود وإما أن لايكون، وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية. فهذه الأشياء لايجوز أن يقال: إن النار والماء وغير ذلك مبادئ لها فنعلمها بها، ولا بالعكس.

وأيضا إما أن تكون معرفة النفس بما هى مبدأ له إنما تتناول عين ذلك المبدأ، أو تتناول الأشياء التى تحدث عن المبدأ وليست هى المبدأ، أو تكون بكليهما. فإن كانت إنما تتناول ذلك المبدأ أو تتناول كليهما، وكان العالم بالشيء يجب أن يكون مبدأ له فتكون النفس أيضا مبدأ للمبدأ وايضاً مبدأ لذاتها، لأنها تعلم ذاتها، وإن كانت ليس تعلم المبدأ، ولكن تعلم

١ـ بالهباءات باطل كما فى اكثر النسخ، بالهباءات هَذر باطل بالذال المعجمة كما فى بعضها. والهباء: الأجزاء التى لاتتجزأ.

الأحوال والتغيرات التى تلحقه. فمن الذى يحكم[١] بأن الماء والنار أو أحد هذه مبدأ.

وأما الذين جعلوا الإدراك بالعددية فقالوا لأن المبدأ لكل شيء عدد، بل قالوا ماهية كل شيء عدد، وحدّه عدد، وهؤلاء وإن كنا قد دللنا على بطلان رأيهم فى المبدأ فى موضع أخر، وسندلّ فى صناعة الفلسفة الأولى[٢] أيضا على استحالة رأيهم هذا وما أشبهه، فإن مذهبهم هاهنا نزيّفه من حيث النظر الخاص بالنفس، وذلك بأن ننظر ونتأمل هل النفس إنما تكون نفسا بأنها عدد معين كأربعة أو خمسة، أو بأنها مثلا زوج أو فرد أو شيء أعم من عدد معين.

فإن كانت النفس إنما هى ماهى بأنها عدد معين، فما يقولون فى الحيوان المخرز[٣] الذى إذا قطع تحرك كل جزء منه وأحسّ، وإذا أحسّ فلامحالة هناك تخيل مّا[٤]، وكذلك كل جزء منه يأخذ فى الهرب إلى جهة وتلك الحركة من تخيل مالا محالة. ومعلوم أن الجزءين يتحركان عن قوتين فيهما، وأن كل واحد منهما أقل من العدد الذى كان فى الجملة، وإنما كان النفس عندهم العدد الذى فى الجملة لاغير، فيكون هذان الجزءان يتحركان لاعن نفس وهذا محال، بل فى كل واحد منهما نفس من نوع نفس الآخر، فنفس مثل هذا الحيوان واحدة بالفعل، متكثرة

١ـ كما في جميع النسخ التى عندنا. وذلك لان الحكم فرع ادراك الطرفين فاذا لم يدرك احدهما فكيف يحكم على شيء بشيء.

٢ـ ج٢ ص٧٠ ـ ط ١.

٣ـ المخرز كمعظّم: كل طائر على جناحيه نمنمة اى نقشٌ.

٤ـ اى فاعل بالقصد، اذ ليس عن طبع والاّ لما اختلفت، ولاعن قسر لعدم القاسر فهو عن التخيل والقصد.

بالقوة تكثرا إلى النفوس .

وإنما تفسد فى الحيوان المخرز نفساه[١] ولاتفسد فى النبات ، لأن النبات قد شاعت فيه الآلة الأولية لاستبقاء فعل النفس ولاكذلك فى الحيوان المخرز ، بل بعض بدن الحيوان المخرز لامبدأ فيه لاستبقاء المزاج الملائم للنفس . وفى بعضه الآخر ذلك المبدأ ، ولكنه يحتاج فى استبقائه ذلك إلى صحبة من القسم الآخر ، فيكون بدنه متعلق الأجزاء بعضها ببعض فى التعاون على حفظ المزاج .

فإن لم تكن النفس عددا بعينه ، بل كانت عددا له كيفية مّا وصورة فيشبه أن تكون فى بدن واحد نفوس كثيرة . فإنك تعلم أن فى كثير من الأزواج أزواجا وفى كثير من الأفراد أفرادا ، وفى كثير من المربعات مربعات ، وكذلك سائر الاعتبارات .

وأيضا فإن الوحدات المجتمعة فى العدد إما أن يكون لها وضع[٢] ، أولايكون لها وضع ، فإن كان لها وضع فهى نقط ، وإن كانت نقطا فإما أن تكون نفسا لأنها عدة[٣] تلك النقط أولا تكون كذلك ، بل لأنها قوة أو كيفية أو غيرذلك . لكنهم جعلوا الطبيعة النفسية مجرد عددية ، فيكون العدد الموجود للنقط طبيعة النفس ، فيكون كل جسم إذا فرض فيه ذلك العدد من النقط ذا نفس ، فكل جسم لك أن تفرض فيه كم نقطة شئت ، فيكون كل جسم من شأنه أن يصير ذا نفس لفرض النقط فيه .

١ـ بعد مهلة وفى بعضها بلامهلة فان بعض الحيوان يموت بلامهلة بعد الجزو القطع وفى بعضها يبقى قليلاً ثم يموت .

٢ـ فى تعليقة نسخة : اى قابل للاشارة الحسية .

٣ـ عدد ، نسخة .

وإن كانت عددا لاوضع له، وإنما هى[١] آحاد متفرقة، فبماذا تفرقت[٢] وليس لها مواد مختلفة ولاقرن بها صفات أُخر وفصول أخرى وإنما تتكثر الأشياء المتشابهة فى المواد المختلفة. فإن كان لها مواد مختلفة فهى ذوات وضع ولها أبدان شتى.

ثم فى الحالين[٣] جميعا كيف ارتبطت هذه الوحدات أو النقط معا، لأنه إن كان ارتباطها بعضها ببعض والتئامها للطبيعة الوحدية والنقطية، فيجب أن تكون الوحدات والنقطات مُهَرْوَلَة إلى الاجتماع من أى موضع كانت، وإن كان لجامع فيها جَمَع واحدةً منها إلى الأخرى وضامٌّ ضمّ بعضها إلى بعض حتى ارتبطت وهو يحفظها مرتبطة، فذلك الشىء أولى أن يكون نفسا.

وأما الذين قالوا إن النفس مركبة من المبادئ حتى يصح أن تعرف المبادئ وغير المبادئ بما فيها منها، وإنه انّما يعرف كل شىء بشبهه فيه، فقد يلزمهم أن تكون النفس لاتعرف الأشياء التى تحدث عن المبادئ مخالفة لطبيعتها. فإن الاجتماع قد يُحدث هيئاتٍ فى المبادئ وصورا لاتوجد فيها مثل العظْمية واللحمية والإنسانية والفَرسية وغير ذلك، فيجب أن تكون هذه الأشياء مجهولة للنفس، إذ ليس فيها هذه الأشياء، بل إنما فيها أجزاء المبادئ فقط، فإن جعل فى تاليف النفس إنسانا و فرسا وفيلا، كما فيه نار وأرض وغلبة ومحبة، وقال إن فيها هذه الأشياء، فقد ارتكب العظيم.

---

١ و ٢ـ اى النفس.

٣ـ فى تعليقة نسخة: اى الوضع وعدم الوضع.

ثم إن كان فى النفس إنسان، ففى النفس نفس، ففيه مرة أخرى إنسان وفيل، ويذهب ذلك إلى غير النهاية[1]. وقد يشنّع عليه من جهة أخرى هى أنه يجب على هذا الوضع أن يكون الله تعالى إما غير عالم بالأشياء وإما مركبا من الأشياء، وكلاهما كفر، ومع ذلك يجب أن يكون غير عالم بالغلبة، لأنه لاغلبة فيه. فإن الغلبة توجب التفريق والفساد فيما تكون فيه، فيكون الله تعالى غير تام العلم بالمبادئ، وهذا شنيع وكفر.

ثم يلزم من هذا أن تكون الأرض أيضا عالمة بالأرض؛ والماء بالماء، وأن تكون الأرض لاتعلم الماء، والماء لايعلم الأرض، ويكون الحار عالما بالحار غير عالم بالبارد.

ويجب أن تكون الأعضاء التى فيها أرضية كثيرة شديدة الإحساس بالأرض وليست هى كذلك، بل هى غير حساسة لابالأرض ولابغيرها، وذلك كالظفر والعظم. ولأن ينفعل الشيء ويتأثر عن ضده، أولى من أن يتأثر عن شكله[2]. و أنت تعلم أن الإحساس تأثر مّا وانفعال مّا و[3]يجب أن لاتكون هاهنا قوة واحدة تدرك الأضداد فيكون السواد والبياض ليس يدركان بحاسة واحدة، بل يدرك البياض بجزء من البصر هو أبيض، والسواد بجزء منه هو أسود، ولأن الألوان لها تركيبات بلانهاية، فيجب

١ـ فى تعليقة نسخة: قوله: «ويذهب الى غير النهاية» لان المفروض انّ فى نفس الانسانى يكون جميع الاشياء، ففى النفس يكون على هذا الفرض الانسان وللانسان الحاصل فى النفس ايضا نفس وفى هذه النفس ايضا انسان وله نفس وفى هذه النفس الثالثة ايضا جميع الاشياء ومن الأشياء الانسان فيحصل نفس رابعة وهكذا الى غير النهاية.

٢ـ أى عن مشاكله.

٣ـ الواو حالية، اى والحال يجب أن لاتكون على هذا الوضع هاهنا قوّة... .

أن يكون قد أعدّ للبصر أجزاء بلانهاية مختلفة الألوان.

وإن كان لاَحقيقة للوسائط، وما هو إلا مزج الضدين بزيادة ونقصان من غير اختلاف آخر، فيجب أن يكون مدرك البياض يدرك البياض صرفا، ومدرك السواد يدرك السواد صرفا، إذ لايمكن أن يدرك غيره، فيجب أن لاتشكل علينا بسائط الممتزج ولاتتخيل إلينا الوسائط التى لايظهر فيها بياض وسواد بالفعل.

وكذلك يجب أن يدرك المثلث بالمثلث، والمربّع بالمربّع، والمدوّر بالمدوّر، والأشكال الأخرى التي لانهاية لها، والأعداد أيضا بأمثالها، فتكون فى الحاسّة أشكال بلانهاية، وهذا كله محال. وأنت تعلم أن الشيء الواحد يكفي فى أن يكون عيارا للأضداد تعرف به، كالمسطرة المستقيمة يعرف بها المستقيم والمنحني جميعا، وأنه لايجب أن يعلم كل شيء بشيء خاص.

وأما الذين جعلوا النفس جسماً يتحرك بحركته المستديرة التى تتحرك على الأشياء لتدرك بها الأشياء، فسنوضح بعد فساد قولهم حينَ يَتبيّن أن الإدراك العقلي لايجوز أن يكون بجسم.

وأما الذين جعلوا النفس مزاجا فقد علم مما سلف بطلان هذا القول[1] وعلى أنه ليس كل ما يفسد بفساده الحياة يكون نفسا، فإن كثيرا من الأشياء والأعضاء والأخلاط وغير ذلك بهذه الصفة. وليس بمنكر أن يكون شيء[2] لابد منه حتى تكون للنفس علاقة بالبدن، ولايوجب ذلك

١ـ فقد علم في آخر الفصل الاول ص٢٧ من قوله: فان قيل المشعور به هو المزاج الخ.

٢ـ اى المزاج في ما نحن فيه.

أن يكون ذلك الشيء نفسا .

وبهذا يعلم خطأ من ظن أن النفس دم، فكيف يكون الدم محرّكا و حسّاسا .

والذى قال : إن النفس تاليف فقد جعل النفس نسبة معقولة بين الأشياء، وكيف تكون النسبة بين الأضداد محركا ومدركا والتأليف يحتاج إلى مؤلِف لامحالة، فذلك المؤلف أولى أن يكون هو النفس . وهو الذى إذا فارق وجب انتقاض التاليف . ثم سيتضح فى خلال مانعرفه من أمر النفس بطلان جميع هذه الأقاويل بوجوه أخرى . فيجب الآن أن نكون نحن وراء طلب طبيعة النفس . وقد قيل فى مناقضة هذه الآراء أقاويل ليست بالواجبة ولا اللازمة وإنما تركناها لذلك .



الفصل الثالث

فی أنّ النفس داخلة فی مقولة الجوهر

فنقول نحن إنك تعرف مما تقدم لك أن النفس ليست بجسم، فإن ثبت لك أن نفسا مّا يصح لها الانفراد بقوام ذاتها، لم يقع لك شك فی أنها جوهر[1] وهذا إنما يثبت لك فی بعض مايقال له نفس. وأما غيره مثل النفس النباتية والنفس الحيوانية، فإن ذلك لايثبت لك فيه. لكن المادة[2] القريبة لوجود هذه الأنفس[3] فيها إنما هی ماهی بمزاج خاص وهيئة خاصة، وإنما تبقی بذلك المزاج الخاص بالفعل موجودا مادام فيها النفس. والنفس هی التی تجعلها بذلك المزاج، فإن النفس هی لامحالة علة لتكوّن النبات والحيوان علی المزاج الذی لهما إذ كانت النفس هی مبدأ التوليد والتربية كما قلنا: فيكون الموضوع القريب للنفس مستحيلا أن يكون هو ما هو بالفعل إلا بالنفس، وتكون النفس علة لكونه كذلك.

١ـ فی انها جوهرة، نسخة.

٢ـ هذا بيان الاستدلال علی كون النفوس الحيوانية والنباتية جوهراً لا عرضاً.

٣ـ ای الانفس التی لاتثبت لك انها جوهر كالنباتية والحيوانية.

ولايجوز أن يقال: إن الموضوع[١] القريب حصل على طباعه موجوداً لسببٍ غير النفس، ثم لحقته النفس لحوقَ ما لاقسط له بعد ذلك فى حفظه وتقويمه وتربيته، كالحال فى أعراض يتّبع وجودُها وجودَ الموضوع لها اتباعا ضروريا، ولاتكون مقومة لموضوعها بالفعل. وأما النفس فإنها مقومة لموضوعها القريب موجدة إياه بالفعل، كما تعلم الحال فى هذا إذا تكلّمنا فى الحيوان.

وأمّا الموضوع البعيد[٢] فبينه وبين النفس صور أخرى تقومه. وإذا فارقت النفسُ وجب ضرورة أن يكون فراقها يحدث لغالب[٣]. صيّر الموضوع لحالة أخرى[٤]، وأحدث فيه صورة جمادية، كالمقابلة للصورة المزاجية الموافقة للنفس ولتلك الصور[٥]. فالمادة التى للنفس لاتبقى بعد النفس على نوعها البتة، بل إما أن يبطل نوعها وجوهرها الذى به كان موضوعا للنفس، أو تُخلفُ النفسُ فيها صورةً تستبقي المادة بالفعل على طبيعتها، فلايكون ذلك الجسم الطبيعى كما كان، بل تكوّن له صورةٌ و أعراضٌ أخرى، ويكون أيضا قد تبدّل بعض أجزائها وفارق مع تغير الكل

١ـ اى البدن.

٢ـ فى تعليقة نسخة: كما لمادة المنى.

٣ـ كناية عن جسم مباين للنفس وفى مجمع البحرين ج٢ ص١٣٤ مادة «غلب»: «الغُلْب الغلاظ يقال شجرة غُلْباً اى غليظةً».

٤ـ فراقُها يُحدث بغالب صير الموضوع بحالة اخرى. كما فى نسخة مصحّحة مقروة عندنا. يعنى ان يحدث من الاحداث وكلمة صير فى «صير الموضوع» منصوب على المفعولية لقوله «يحدث». فهى مصدر لافعل. اى يحدث ذلك الفراق بغالب كمرض او ضربة او قطع صيرَ الموضوع بحالة اخرى اى صيرورة الموضوع بحالة اخرى وسياق العبارة والمطلب يصدّق هذه القراءة.

٥ـ فى تعليقة نسخة: اى الصور التى بين الموضوع البعيد وبين النفس.

في الجوهر ، فلاتكون هناك مادة محفوظة الذات بعد مفارقة النفس هي كانت موضوعة للنفس ، والآن هي موضوعة لغيرها . فإذن ليس وجود النفس في الجسم كوجود العرض في الموضوع . فالنفس إذن جوهر لأنها صورة لا في موضوع .

لكن لقائل أن يقول : لنسلم أن النفس النباتية هذه صورتها ، فإنها علة لقوام مادتها القريبة ؛ وأما النفس الحيوانية فيشبه أن تكون النباتية تقوّم مادتها ثم تلزم[1] هذه النفس الحيوانية إياها ، فتكون الحيوانية متحصلة الوجود في مادة تقومت بذاتها ، وهي علة لقوام هذه التي حلّتها أعني الحيوانية ، فلاتكون الحيوانية لاقائمة في موضوع .

فنقول في جواب ذلك : إن النفس النباتية بما هي نفس نباتية لايجب عنها إلا جسم متغذ مطلقا ، ولا النفس النباتية مطلقةً لها وجود إلا وجود معنى جنسي ، وذلك في الوهم فقط ؛ وأما الموجود في الأعيان فهو أنواعها .

والذي يجب أن يقال : إن النفس النباتية سبب واحد و له شيء أيضا عام كلي غير محصل ، وهو الجسم المتغذي النامي المطلق الجنسي غير المنوَّع .

وأما الجسم ذو آلات الحس والتمييز والحركة الإرادية ، فليس مصدره عن النفس النباتية بما هي نفس نباتية ، بل بما ينضم إليها فصل آخر تصير به طبيعةً أخرى ، ولايكون ذلك إلا أن تصير نفسا حيوانية .

بل يجب أن نبتدىء فنزيد هذا شرحا .

١ـ يلزم اتباع ، نسخة .

فنقول: إن النفس النباتية.

إما أن يعنى به النفس النوعية التى تخص النبات دون الحيوان، أو يعنى بها المعنى العام الذى يعم النفس النباتية والحيوانية من جهة ماتُغذى وتُولّد وتُنمي، فإن هذا قد يسمى نفسا نباتية، وهذا مجاز من القول، فإن النفس النباتية لاتكون إلا فى النبات، ولكن المعنى الذى يعم نفس النبات والحيوان يكون فى الحيوانات كما يكون فى النبات ووجوده، كما يوجد المعنى العام فى الأشياء.

وإما أن يعنى بها القوة من قوى النفس الحيوانية التى تصدر عنها أفعال التغذية والتربية والتوليد.

فإن عنى بها النفس النباتية التى هى بالقياس إلى النفس الفاعلة للغذاء نوعية، فذلك يكون فى النبات لاغير، ليس فى الحيوان.

وإن عنى بها المعنى العام فيجب أن ينسب إليها معنى عام لامعنى خاص، فإن الصانع العام هو الذى ينسب إليه المصنوع العام، والصانع النوعى كالنجار هو الذى ينسب إليه المصنوع النوعى، والصانع المعين هو الذى ينسب إليه المصنوع المعين. فهذا شىء قد مر لك تحقيقه. فالذى ينسب إلى النفس النباتية العامة من أمر الجسم أنه نامٍ عامٌ، وأما أنه نام بحيث أنه يصلح لقبول الحس أو لا يصلح فليس ينسب ذلك إلى النفس النباتية من حيث هى عامة، ولا هذا المعنى يتبعه.

وأما القسم الثالث[1] فيستحيل أن يكون على مايظن من أن القوة النباتية

١ـ وفى تعليقة نسخة: وهو الذى قال «وأما ان يعنى به القوة من قوى النفس الحيوانية التي تصدر عنها افعال التغذية والتربية والتوليد».

تأتي وحدها فتفعل بدنا حيوانيا ولو كان المنفرد بالتدبير تلك القوة لكانت تتمّم جسما نباتيا، وليس كذلك، بل إنما كانت تتمّم جسما حيوانيا بآلات الحس والحركة، فتكون هي قوة لنفس[١] لتلك النفس قوى أخرى. وهذه القوة من قواها تتصرف على المثال الذي يؤدي إلى استعداد الآلة للكمالات الثانية التي لتلك النفس التي هذه قوتها وتلك النفس هي الحيوانية.

ويتضح من بعد أن النفس واحدة، وأن هذه قوى تنبعث عنها في الأعضاء، ويتأخر فعل بعضها ويتقدم بحسب[٢] استعداد الآلة. فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة أسطقسات بدنه، ومؤلّفتها ومركّبتها على نحو يصلح معه أن يكون بدنا لها، وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي، فلاتستولي عليه المغيرات الخارجة ما دامت النفس موجودة فيه ولولا ذلك لما بقيت على صحتها.

ولاستيلاء النفس عليها[٣] ما يعرض من قوة القوة النامية وضعفها عند استشعار النفس قضايا تُكرهها أو تُحبها كراهة ومحبة ليست ببدنية ألبتة، وذلك عندما يكون الوارد على النفس تصديقا مّا، وليس ذلك مما يؤثر في البدن بما هو اعتقاد، بل يتبع ذلك الاعتقاد انفعال من سرور أو غم[٤]،

١ـ قوله: فتكون هي قوة لنفس الخ، اى فتكون القوة النباتية قوة لنفس، يعني بناء على الشق الثالث وهو ان يعني بالنفس النباتية القوة من قوى النفس الحيوانية. فتكون النباتية قوة لنفس اى لنفس حيوانية لتلك النفس قوى اخرى وهذه القوة النباتية من قواها ايضاً، تتصرف تلك النفس على المثال الخ. وقوله التي هذه قوتها يعني ان هذه القوة النباتية قوة تلك النفس الحيوانية.

٢ـ متعلق بقوله تنبعث.

٣ـ وفي تعليقة نسخة: اى على تلك القوة النباتية والحيوانية.

٤ـ كلّيات قانون ـ ص ١٩٥ ـ ط ناصري. فصل ٦ نمط ٣ اشارات.

وذلك أيضا من المدركات النفسانية، وليس مما يعرض للبدن بما هو بدن فيؤثّر ذلك في القوة النامية الغاذية حتى يُحدث فيها من العارض الذى يعرض للنفس أولا ـ وليكن الفرح النطقى ـ شدةً ونفاذاً[١] فى فعلها، ومن العارض المضاد لذلك ـ وليكن الغم النطقى الذى لا ألم بدنىّ فيه ـ ضعفاً وعجزاً حتى يُفسِد فعلَها، وربما انتقض المزاج به انتقاضا.

وكل ذلك مما يقنعك فى أن النفس جامعة لقوى الإدراك واستعمال الغذاء، وهي واحدة لها، ليست هذه منفردة عن تلك[٢].

فبيّن أن النفس هى مكمّلة البدن الذى هى فيه، وحافظته على نظامه الذى الأولى به أن يتميّز ويتفرّق، إذ كل جزء من أجزاء البدن يستحق مكانا آخر ويتسوجب مفارقة لقرينه، وإنما يحفظه على ما هو عليه شيء خارج عن طبيعته، وذلك الشيء هو النفس فى الحيوان.

فالنفس إذن كمال لموضوع، ذلك الموضوع يتقوّم به، وهو أيضا مكمّل النوع وصانعه، فإن الأشياء المختلفة الأنفس تصير بها مختلفة الأنواع، ويكون تغايرها بالنوع لابالشخص. فالنفس إذن ليست من الأعراض التى لاتختلف بها الأنواع، ولايكون لها مدخل فى تقويم الموضوع. فالنفس إذن كمال كالجوهر لاكالعرض، وليس يلزم هذا أن يكون مفارقا أو غير مفارق. فإنه ليس كل جوهر بمفارق، فلا الهيولى بمفارقة ولا الصورة، وقد علمت أنت أن الأمر كذلك، فلندلّ الآن دلالة مّا مختصرة على قوى النفس وأفعالها ثم نتبعها بالاستقصاء.

١ـ مفعول لقوله يحدث.

٢ـ وفى تعليقة نسخة: اى ليست قوة التغذية منفردة عن قوة الادراك.

الفصل الرابع

فى تبيين أنّ اختلاف أفاعيل النفس لاختلاف قواها[1]

نقول: إن للنفس أفعالا تختلف على وجوه:

فيختلف بعضها بالشدة والضعف، وبعضها بالسرعة والبطء. فإن الظن اعتقاد مّا يخالف اليقين بالتأكيد والشدة، والحدس يخالف التلقين التفكّر (خ ل) بسرعة الفهم.

وقد تختلف أيضا بالعدم والملكة، مثل أن الشك يخالف الرأى، فإن الشك عدم اعتقاد من طرفى النقيض، والرأى اعتقاد أحد طرفى النقيض؛ ومثل التحريك والتسكين.

وقد تختلف بالنسبة إلى أمور متضادة مثل الإحساس بالأبيض والإحساس بالأسود وإدراك الحلو وإدراك المر.

وقد تختلف بالجنس مثل إدراك اللون وإدراك الطعم، بل مثل الإدراك والتحريك.

وغرضنا الآن أن نعرف القوى التى تصدر عنها هذه الأفاعيل،

١ـ راجع ص١٢ ج٤ من الاسفار و ص٢٣٩ ج٢ من المباحث المشرقية للفخر الرازى.

وأنه هل يجب أن تكون لكل نوع من الفعل قوة تخصه أولا يجب ذلك.

فنقول: أما الأفعال المختلفة بالشدة والضعف فإن مبدأها قوة واحدة، لكنها تارة تكون أتم فعلا، وتارة تكون أنقص فعلا. ولو كان النقصان يقتضي أن تكون هناك للأنقص قوة غير القوة التي للأتم، لوجب أن يكون عدد القوى بحسب عدد مراتب النقصان والزيادة التي لاتكاد تتناهي، بل القوة الواحدة يعرض لها تارة أن تفعل الفعل أشد وأضعف بحسب الاختيار، وتارة بحسب مؤاتاة الآلات، وتارة بحسب عوائق[1] من خارج أن تكون أولاتكون وأن تقل أو تكثر.

فأمّا الفعل وعدمه فقد سلف لك في الأقاويل الكلية ان مبدأ ذلك قوة واحد.

وأما اختلاف أفعالها التي من باب الملكة بالجنس كالإدراك والتحريك أو كإدراك وإدراك، فذلك مما بالحرى أن يفحص عنه فاحصٌ، فينظر مثلا هل القوى المدركة كلها قوة واحدة، إلا أن لها إدراكات مّا بذاتها هي العقليات، وإدراكات مّا بآلات مختلفة بسبب اختلاف الآلات. فإن كانت العقليات والحسيات مثلا لقوتين، فهل الحسيات كلها التي تتخيل من باطن والتي تدرك في الظاهر لقوة واحدة، فان كانت التي في الباطن لقوة أو لقوى، فهل التي في الظاهر لقوة واحدة تفعل في آلات مختلفة أفعالا مختلفة. فإنه ليس بممتنع أن تكون قوة واحدة تدرك أشياء مختلفة الأجناس والأنواع، كما هو مشهور من

١ـ وفي تعليقة نسخة: اى العوائق في الفعل والترك.

حال العقل عند العلماء ومشهور من حال الخيال عندهم، بل كما أن المحسوسات المشتركة[1] التي زعموا أنها العظَم والعدد والحركة والسكون والشكل قد تُحسّ بكل واحدة من الحواس أو بعدة منها وإن كانت بوساطة محسوس آخر.

ثم هل قوة التحريك هي قوة الإدراك، ولم لايمكن ذلك. وهل قوة الشهوة بعينها هي قوة الغضب، فإذا صادفت اللذة انفعلت على نحو، وإن صادفت الأذى انفعلت على نحو آخر، بل هل الغاذية والنامية والمولدة شيء من هذه القوى، وإن لم تكن فهل هي قوة واحدة، حتى إذا كان الشيء لم يتم بصورة حرّكت الغذاء إلى أقطاره على هيئة وشكل، فإذا استكمل حرّكت ذلك التحريك بعينه. إلا أن الشكل قد تم فلايحدث شكل آخر، والعظَم قد بلغ مبلغاً لاتفي القوة بأن تورد من الغذاء فيه أكثر مما يتحلل منه فتقف. وهناك يفصل من الغذاء فضل يصلح للتوليد لتنفذه إلى أعضاء التوليد، كما تنفذ الغذاء إليها لتغذوها به، لكنه يفصل عما

١ـ قوله المحسوسات المشتركة. سياتي كلامه في ذلك في آخر الفصل الثامن من المقالة الثالثة: فهذه هي المحسوسات التي تسمي مشتركة، اذ قد تشترك فيها عدة من الحواس الخ. وكذا في الفصل الثاني عشر من الباب الثالث في الابصار من المباحث المشرقية للفخر الرازي ص٣١٩ ج٢. في المحسوسات المشتركة. والغرض في عنوان البحث عن المحسوسات المشتركة ان العظم والعدد والحركة واخواتها مما لاتكون من الملموسات والمذوقات والمشمومات والمسموعات والمبصرات تشترك في ادراكها الحواس الظاهرة او تشترك في ادراكها عدة من الحواس فلاتحتاج في الاحساس الى قوة اخرى كما توهم بعض الناس انه لابد من حس آخر غير هذه الخمسة لادراك تلك الأمور المعدودة فتبصر وارجع الى الفصل الثاني عشر وهو الفصل الاخير من الباب الرابع من نفس الاسفار (ص٤٩ ج٤). والى ص١٢٣ من نفس ارسطو.

تحتاج إليه أعضاء التوليد من الغذاء فضل يصلح لباب آخر، فتصرفه تلك القوة بعينها إليه، كما تفعل بفضول كثيرة من الأعضاء، ثم تعجز هذه القوة في آخر الحياة عن إيراد بدل ما يتحلّل مساوياً لما يتحلّل، فيكون ذبول. فلم تفرض قوة نامية ولاتفرض قوة مذبلة، واختلاف الأفعال ليس يدل على اختلاف القوى، فإن القوة الواحدة بعينها تفعل الأضداد، بل القوة الواحدة تحرك بإرادات مختلفة حركات مختلفة، بل القوة الواحدة قد تفعل في مواد مختلفة أفاعيل مختلفة.

فهذه شكوك يجب أن يكون حلها مهيئاً عندنا، حتى يمكننا أن ننتقل ونثبت قوى النفس؛ وأن نثبت أن عددها كذا[١]، وأنّ بعضها مخالف للبعض، فإن الحق عندنا هذا.

فنقول: أما أولاً، فإن القوة من حيث هي قوة بالذات وأوّلاً، هي قوة على أمرمّا ويستحيل أن تكون مبدأ لشيء آخر غيره، فانّه من حيث هو قوة عليه مبدأ له، فإن كان مبدأ لشيء آخر فليس هو من حيث هو مبدأ لذلك الأول في ذاته. فالقوى من حيث هي قوى إنما تكون مبادئ لأفعال معينة بالقصد الأول.

لكنه قد يجوز أن تكون القوة مبدأ لأفعال كثيرة بالقصد الثاني، بأن تكون تلك كالفروع، فلاتكون مبدأ لها أوّلاً، مثل أن الإبصار أنّما هو قوة أولاً على إدراك الكيفية التي بها يكون الجسم بحيث إذا تَوَسّط بين جسم قابل للضوء وبين المضيء لم يفعل المضيء فيه الإضاءة، وهذا هو اللون، واللون يكون بياضاً وسواداً.

١ـ الاسفار، ط ١، ج ٤ ـ ص ١٢؛ والمباحث المشرقية، ط ١، ج ٢، ص ٢٣٩.

وأيضا القوة المتخيلة هي التي تستثبت صور الأمور المادية من حيث هي مادية مجردة عن المادة نوعا من التجريد غير بالغ، كما نذكره بعد. ثم يعرض أن يكون ذلك لونا أو طعما أو عظما أو صوتا أو غير ذلك. والقوة العاقلة هي التي تستثبت صور الأمور من حيث هي بريّة عن المادة وعلائقها، ثم يتفق أن يكون ذلك شكلا، ويتفق أن يكون عددا.

وقد يجوز أن تكون القوة مُعَدّة نحو فعل بعينه، لكنها تحتاج إلى أمر آخر ينضم إليها حينئذ، حتى يصير لها ما بالقوة حاصلا بالفعل، فإن لم يكن ذلك الأمر لم تفعل، فيكون مثل هذه القوة تارة مبدأ للفعل بالفعل وتارة غير مبدأ له بالفعل، بل بالقوة، مثل القوة المحركة فإنها إذا صح الإجماع من القوة الشوقية بسبب داع من التخيل أو المعقول إلى التحريك حرّكت لامحالة، فإن لم يصح لم تحرّك.

وليس يصدر عن قوة محركة واحدة بآلة واحدة إلا حركة واحدة، إذ الحركات الكثيرة لكثرة آلات الحركة التي هي العَضَل فينا وفي كلّ عَضَلَة قوة محركة جزئية لاتُحرّك إلا حركة بعينها.

وقد تكون القوة الواحدة أيضا يختلف تأثيرها بحسب القوابل المختلفة أو الآلات المختلفة، وهذا ظاهر.

فنقول الآن: إن أول أقسام أفعال النفس ثلاثة:

أفعال يشترك فيها الحيوان والنبات كالتغذية والتربية[1] والتوليد.

وأفعال تشترك فيها الحيوانات أكثرها أو جلّها ولاحَظّ فيها للنبات مثل الإحساس والتخيل والحركة الإرادية.

١ـ التربية اشارة الى النموّ.

وأفعال تختص بالناس مثل تعقل المعقولات[١] واستنباط الصنائع[٢] والرويّة فى الكائنات والتفرقة بين الجميل والقبيح .

فلو كانت القوى النفسانية واحدة وكانت الأفعال النباتية تصدر عن القوة التى تصدر عنها الحيوانية صدوراً أولياً لكان عدمُ الأجسام النباتية وأعضاء الحيوان التى تغتذى ولاتحس مما هو صلب[٣] أو ليّن للإحساس إما أن يكون بسبب عدم القوة، أو بسبب أن المادة ليست تنفعل عنها . ومحال أن يقال : إن المادة ليست تنفعل عن الحر والبرد ولاتتأثر عنهما وعن الطعوم القوية والروائح القوية، فإنها تنفعل عنها، فبقى أن يكون ذلك بسبب عدم القوة الفعالة لذلك[٤]، و[٥]قد وجدت القوة الغاذية، فإذن القوتان مختلفتان .

وأيضا فإن تحريك النفس لايخلو إما أن يكون على سبيل نقل مطلق وكل جسم قابل للنقل مطلقا، وإما أن يكون لنقل على سبيل قبض وبسط، وفى أجسامنا أعضاء هى أقبل لذلك[٦] من العضل وفيها حياة للتغذى، وليس يمكن تحريكها . فالسبب فى ذلك ليس من جهتها[٧]، بل من جهة فقدانها للقوة المحركة .

١ـ اشارة الى القوة النظرية .
٢ـ اشارة الى القوة العملية .
٣ـ فى تعليقة نسخة : كالعظام والرباطات التى تربط بين المفاصل . وللاحساس متعلق بقوله عدم الأجسام .
٤ـ فى تعليقة نسخة : اى للاحساس .
٥ـ حالية .
٦ـ اى للقبض او البسط .
٧ـ اى من جهة تلك الاعضاء بل من جهة فقدان تلك الاعضاء للقوة المحركة.

وكذلك بعض الأعصاب تنفذ فيها قوة الحس فقط دون الحركة، وبعض الأعصاب تنفذ فيها قوة الحركة ولاتتفاضل بشيء يعتد به، بل قد يوجد مايشاكل ماينفذ فيه الحس ويزيد عليه فى الكيف وينقص، وقد تنفذ فيه قوة الحركة، وقد يوجد ماهو كذلك وليس تنفذ فيه قوة الحس. وكذلك يمكنك أن تعلم ان العين ليست دون اللسان فى أن تنفعل عن الطعوم المجاورة، ولاتحس العين بالطعم من حيث هو مذوق؛ لستُ أقول من حيث هو كيفية ولابالصوت.

وأما القوة الإنسان فسنبين من أمرها أنها مُبرّئة الذات عن الانطباع فى المادة، ونبيّن أن جميع الأفعال المنسوبة إلى الحيوان يحتاج فيها إلى آلة. فإذن الحواس والتخيلات لقوة أخرى مادية غير القوة المحركة وإن كانت تفيض عنها. وقوى الحركة أيضا متعلقة من وجه، كما سنبين، بقوى الحس والتخيل. فإذا فهمت هذا وما أعطيناك من الأصول سهُل عليك أن تعرف فُرقانَ مابين القوى التى نحن فى ترتيبها وتعديدها، وتعلم أن كل قوة لها فعل أولّى فلا تشارك قوة أخرى لها فعل أولّى مخالف لفعلها الأولّى.

الفصل الخامس

فی تعدید قوی النفس[1] علی سبیل التصنیف[2]

۱ـ راجع ص۱۱ ج٤ من الاسفار وص۳۱ منه (= ج۸ ص۵۳ و ۱۲۹ ط۲)

۲ـ قوله: علی سبیل التصنیف، لایخفی علیك ان تلك القوی لیست اصنافاً علی معنی الصنف الحقیقی ایضاً. ولذا عبر المحقق الطوسی فی شرحه علی الاشارات بقوله فکانّها اصناف، فالصنف بمعناه الاوسع من ذلك کالقسم والشأن ونحوهما. وللمحقق آقا حسین الخوانساری فی تعلیقاته علی الاشارات کلام آخر فی المقام وهو ان التصنیف بمعنی المصادرة والوضع، وان شئت تفصیل ذلك فارجع الی تعلیقاته علیها.

وقال الشیخ فی الفصل العاشر من النمط الثالث من الاشارات: «واما نظیر هذا التفصیل فی قوی النفس الانسانیة علی سبیل التصنیف فهو ان النفس الانسانیة التی لها ان تعقل جوهر له قویً وکمالات». وقال المحقق الطوسی فی شرحه: «یرید ذکر القوی التی یختص الانسان بها وانما قال «علی سبیل التصنیف» لان القوی الحیوانیة المذکورة کانت متباینة بالذوات لکونها مبادئ افعال مختلفة فکان تفصیلها علی سبیل التنویع وهذه غیر متباینة بالذوات لکونها متعلقة بذات واحدة مجردة انما هی تختلف بحسب الاعتبارات التی هی بالقیاس الی تلك الذات عوارض فکانها اصناف» شرح الاشارات ج۲ ص۳۵۱، ط دفتر نشر کتاب.

وقال بهمنیار فی التحصیل: «فصل فی تعدید القوی النفسانیة علی سبیل التصنیف ومعنی التصنیف هو مالا یتمیز بالمقومات بل بالعوارض وهاهنا فانّ النفوس الثلاث اصناف لا انواع للنفس الانسانیة مثلاً. وقد بان انّ النفس الانسانی تنقسم انقساماً ثلاثة: النفس النباتیة، والنفس الحیوانیة، والنفس الانسانیة». وقال صدر المتالهین فی سفر النفس من الاسفار: «فصل فی الاشارة الی تعدید القوی النفسانیة وما دونها علی

←

لنعدّ الآن قوى النفس عدّا على سبيل الوضع[١]، ثم لنشتغل ببيان حال كل قوة فنقول : القوى النفسانية تنقسم بالقسمة الأولى أقساما ثلاثة :

أحدها النفس النباتية ، وهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة مايتولد وينمي ويغتذى ، والغذاء جسم من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم الذى قيل إنه غذاء له فيزيد فيه مقدار مايتحلّل أو أكثر أو أقل .

والثانى النفس الحيوانية ، وهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة مايدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة .

والثالث النفس الإنسانية ، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ماينسب إليه أنه يفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى ، ومن جهة مايدرك الأمور الكلية .

ولولا العادة لكان الأحسن أن يجعل كل أول شرط[٢] مذكوراً فى رسم الثانى إن أردنا أن نرسم النفس لا القوة النفسانية التى للنفس بحسب ذلك الفعل . فإن الكمال مأخوذ فى حد النفس لا فى حد قوى النفس .

وأنت ستعلم الفرق بين النفس الحيوانية وبين قوة الإدراك والتحريك ،

→ سبيل التصنيف ومعنى التصنيف هاهنا ان هذه القوى لايتميز بعضها عن بعض بفصول ذاتية كما فى الانواع النباتية والحيوانية بل امتيازها بعوارض انسانية من تقدم بعضها على بعض واستخدام بعضها قبل بعض» اسفار ج ٤ ص٣١ ط ١ = ج٨ ص١٢٩ ط٢ .

١ـ قوله : على سبيل الوضع ، اى على سبيل المصادرة والوضع اى الاصول الموضوعة من دون استعمال حجة وبرهان . نحو قوله فى عنوان الفصل الثانى من المقالة الأولى من الطبيعيات (ص٥) : «فى تعديد المبادى للطبيعيات على سبيل المصادرة والوضع» فهذا الفصل كالذى قبله كالفهرس لمطالب كتاب النفس . وسيبيّنها ويفصّلها فى المقالة الثانية إلى آخر كتاب النفس . فتبصّر .

٢ـ اى النبات يجعل شرطا للنفس الحيوانى ، والحيوانى شرطاً للنفس الانسانى .

وبين النفس الناطقة وبين القوة على الأمور المذكورة من التميّز وغيره.
فإن أردت الاستقصاء فالصواب أن تجعل النباتية جنسا للحيوانية، والحيوانية جنساً للإنسانية[١]، وتأخذ الأعم في حد الأخص. ولكنك إذا التفت إلى النفس من حيث القوى الخاصة لها في حيوانيتها وإنسانيتها، فربما قنعتَ بما ذكرناه.

وللنفس النباتية قوى ثلاث:

الغاذية وهي قوة تحيل جسما غير الجسم الذى هي فيه إلى مشاكلة الجسم الذى هي فيه فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه.

والقوة المنمية وهي قوة تزيد في الجسم الذى هي فيه بالجسم المتشبه به زيادة متناسبة في أقطاره طولا وعرضا وعمقا ليبلغ به كمال النشوء.

والقوة المولدة و[٢]هي قوة تأخذ من الجسم الذى هي فيه جزءاً[٣] هو شبيههُ بالقوة فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تتشبه به من التخليق والتمزيج مايصيّره شبيها به بالفعل.

وللنفس الحيوانية بالقسمة الأولى قوتان: محركة، ومدركة.

والمحركة على قسمين: إما محركة بأنها باعثة على الحركة، وإما محركة بأنها فاعلة:

١ـ فيقال كمال نباتي وكمال حيواني.

٢ـ في تعليقة نسخة: اما المولدة فهي قوتان: إحداهما مايجعل فضلة الهضم الرابع منيّاً وهذه القوة فعلها في الانثيين لانّ ذلك الام يصير منيّاً فيهما. وثانيهما مايهيؤ كل جزء من المنى الحاصل من الذكر والانثى في الرحم لعضو مخصوص بان يجعل بعضه مستعداً للعظميّة وبعضه للعصبيّة مثلاً. وفعل هذه القوة إنما يكون حال كون المنى في الرحم لتصادف ذلك فعل القوة المصورة.

٣ـ اي مادة كالبذر.

والمحركة على أنها باعثة هى القوة النزوعية الشوقية، وهى القوة التى إذا ارتسمت فى التخيل الذى سنذكره بعدُ صورةٌ مطلوبة أو مهروب عنها بعثت القوة المحركة[١] الأخرى التى نذكرها على التحريك، ولها شعبتان: شعبة تسمى قوة شهوانية وهى قوة تبعث على تحريك تقرب به من الأشياء المتخيلة ضرورية كانت أو نافعة طلباً للذة. وشعبة تسمى غضبية وهى قوة تبعث على تحريك تدفع به الشيء المتخيل ضاراً أو مفسداً طلباً للغلبة.

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة فهى قوة تنبعث فى الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات فتجذب[٢] الأوتار[٣] والرباطات المتصلة بالأعضاء إلى نحو جهة المبدأ[٤] أو ترخيها[٥] أو تمدها طولا، فتصير الأوتار والرباطات إلى خلاف جهة المبدأ.

وأما القوة المدركة فتنقسم قسمين: منها قوة تدرك من خارج، ومنها قوة تدرك من داخل.

١ـ اى فاعل الحركة.

٢ـ لجذب الملائم.

٣ـ فى تعليقة نسخة: الاوتار هى اجسام تنبت من اطراف اللحم من العضل شبيهة بالعصب فيلاقى الاعضاء المتحركة فتارة تجذبها بانجذابها وتارة ترخيها بارخائها. والرباط هى اجسام شبيهة بالعصب فى البياض والليانة تاتى من العظم الى العظم توصل بين طرفى العظم من المفاصل كرباطات الزندين او بين اعضاء آخر كالرباط الذى يربط العصب بالليف وقد يخص هذا باسم العقب وليس لشىء من الروابط حس لئلا يتاذى بكثرة مايلزم من الحركة.

٤ـ اى الدماغ فسّر بهمنيار فى التحصيل المبدأ بالقلب حيث قال: «فهى التى تجذب الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء الى نحو جهة المبدأ وهو القلب او ترخيها». ص٨١٨.

٥ـ لدفع المنافر.

فالمدركة من خارج هى الحواس الخمس أو الثمانى[١] :

فمنها البصر وهى قوة مرتبة فى العصبة المجوفة تدرك صورة ماينطبع فى الرطوبة الجليدية من أشباح الأجسام ذوات اللون المتأدية فى الأجسام[٢] الشفافة بالفعل إلى سطوح الأجسام الصقيلة.

ومنها السمع وهى قوة مرتّبة فى العصبة المتفرقة فى سطح الصماخ تدرك صورة مايتأدى إليها من تموّج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه صوت فيتأدى تموّجه إلى الهواء المحصور الراكد فى تجويف الصماخ، ويحرّكه بشكل حركته، وتماس أمواج تلك الحركة العصبة فيسمع.

ومنها الشم[٣] وهى قوة مرتبة فى زائدتى مقدم الدماغ الشبيهتين بحُلمتى الثدى تدرك مايؤدى إليها الهواء المستنشق من الرائحة الموجودة فى البخار المخالط له أو الرائحة المنطبعة فيه بالاستحالة من جرم ذى رائحة.

ومنها الذوق وهى قوة مرتّبة فى العصب المفروش على جرم اللسان

١ـ اذا كانت قوة اللمس اربعة كماسيجيئ.

٢ـ قوله: المتادية فى الاجسام الخ المتادية صفة للاشباح. وقوله: الى سطوح الاجسام، متعلق بالمتأدية. وقوله فى الاجسام الشفافة، بيان للواسطة فى الرؤية كالهواء الشاف. ثم انّ قوله سطوح الاجسام الصقيلة كلي له افراد منها الرطوبة الجليدية فكما تتأدى اشباح الاجساد ذوات اللون فى الهواء الشفاف بالفعل الى سطح المرآة الصقيلة كذلك تتادى فيه الى الرطوبة الجليدية.

٣ـ فى شرح الموجز: قوة الشم هى قوة مُرتّبة فى الزائدتين الشبيهتين بحلمتى الثدى من شانها ادراك الرائحة المتصعدة مع الهواء المستنشق بتكيف الهوى بذى الرائحة على ما هو الحق. او بانفصال اجزاء لطيفة بخارية من ذى الرائحة واتصالها بالة الشم انتهى. فقول الشيخ قدس سره اشارة الى اختلاف المذهبين.

تدرك الطعوم[١] المتحللة من الأجسام المماسة له المخالطة للرطوبة العذبة التى فيه مخالطةً محيلةً .

ومنها اللمس وهى قوة مرتّبة فى أعصاب جلد البدن كله ولحمه تدرك مايماسه ويؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج أو المحيلة لهيئة التركيب . ويشبه أن تكون هذه القوة عند قوم لانوعا أخيراً، بل جنساً لقوى أربع أو فوقها[٢] منبثة معاً فى الجلد كله .

واحدتها حاكمة في التضاد الذى بين الحار والبارد .

والثانية حاكمة فى التضاد الذى بين الرطب واليابس .

والثالثة حاكمة فى التضاد الذى بين الصلب واللين .

والرابعة حاكمة فى التضاد الذى بين الخشن والأملس . إلا أن اجتماعها فى آلة واحدة يوهم تأحّدها فى الذات[٣] .

وأما القوى المدركة من باطن فبعضها قوى تدرك صور المحسوسات ، وبعضها تدرك معانى المحسوسات . ومن المدركات مايدرك ويفعل معا ، ومنها مايدرك ولايفعل ، ومنها ما يدرك إدراكاً أوليا ، ومنها مايدرك إدراكا ثانيا .

والفرق بين إدراك الصورة وإدراك المعنى أن الصورة هو الشىء الذى يدركه الحس الباطن والحس الظاهر معا . لكن الحس الظاهر يدركه أولا

١ـ الطعوم تسعة وهى : الحرافة والمرارة والملوحة والحموضة والعفوصة والقبض والدسومة والحلاوة والتفاهة . هذا ان جعلت التفاهة من الطعوم والافثمانية .

٢ـ قوله : اوفوقها ، كالقوة الحاكمة بين الثقيل والخفيف .

٣ـ ص٤٨ من نفس الاسفار (ج ٤ ط ١ = ص ٢٠٠ ج ٨ ط ٢) فى انحصار الحواس فى هذه الخمس .

ويؤديه إلى الحس الباطن مثل إدراك الشاة لصورة الذئب أعني تشكّله وهيئته ولونه، فإن الحس الباطن من الشاة يدركها، لكن إنما يدركها أوّلاً حسها الظاهر. وأما المعنى فهو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس الظاهر أوّلاً، مثل إدراك الشاة للمعنى المضاد في الذئب أو للمعنى الموجب لخوفها إياه، وهربها عنه من غير أن يدرك الحس ذلك ألبتة. فالذي يدرك من الذئب أولاً الحس الظاهر ثم الحس الباطن فإنه يخصّ في هذا الموضع باسم الصورة[١]. والذي تدركه القوى الباطنة دون الحس فيخص في هذا الموضع باسم المعنى.

والفرق بين الإدراك مع الفعل والإدراك لامع الفعل، أن من أفعال بعض القوى الباطنة أن يركّب بعض الصور والمعاني المدركة مع بعض ويفصّله عن بعض، فيكون قد أدرك وفعل أيضا فيما أدرك.

وأما الإدراك لامع الفعل فهو أن تكون الصورة أو المعنى يرتسم في الشيء فقط من غير أن يكون له أن يفعل فيه تصرفاً ألبتة.

والفرق بين الإدراك الأول والإدراك الثاني أن الإدراك الأول هو أن يكون حصول الصورة على نحو مّا من الحصول وقد وقع للشيء من نفسه؛ والإدراك الثاني هو أن يكون حصولها للشيء من جهة شيء آخر أدّى إليها.

فمن القوى المدركة الباطنة الحيوانية قوة بنطاسيا[٢] والحس المشترك

١ـ قوله: يخص في هذا الموضع باسم الصورة. وسيأتي قوله في ذلك في آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة: «قد جرت العادة بان يسمى مدرَك الحس المشترك صورة، ومدرَك الوهم معنى».

٢ـ بنط: بتقديم الباء على النون بمعنى اللوح. والسيا بمعنى النفس يوناني. يعني لوح النفس.

وهى قوة مرتبة فى التجويف الأول[١] من الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعة فى الحواس الخمس المتأدية إليه، ثم الخيال[٢] والمصورة[٣] وهى قوة مرتبة أيضاً فى آخر التجويف المقدم[٤] من الدماغ تحفظ ما قَبِلَه الحس المشترك من الحواس الجزئية الخمس، ويبقى فيه بعد غيبة تلك المحسوسات.

واعلم أن القبول لقوة غير القوة التى بها الحفظ فاعتبر ذلك من الماء، فإن له قوة قبول النقش والرقم[٥]، وبالجملة الشكل، وليس له قوة حفظه؛ على انا نزيدك لهذا تحقيقاً من بعد.

وإذا أردت أن تعرف الفرق بين فعل الحس العام[٦] وفعل الحس المشترك وفعل المصورة فتأمل حال القطرة التى تنزل من المطر فترى خطاً مستقيما، وحال الشيء المستقيم الذى يدور فترى طرفه دائرة، ولا يمكن أن يدرك الشيء خطا أو دائرة إلا ويرى فيه[٧] مراراً. والحس الظاهر

١ـ سه تجويف دارد دماغ بشر / زاحساس باطن دهندت خبر
مقدم زتجويف اول بدانك / بود حاسه مشترك را مقرّ
مؤخر از او شد محل خيال / كه ماند در او از تصور اثر
پس اندر نخستين اوسط بود / تخيل زحيوان و فكر از بشر
اخير وسط جاى وهم است و، حفظ / زتجويف آخر نباشد بدر

٢ـ قوله: ثم الخيال، الخيال على اصطلاح الحكما، والمصورة على اصطلاح الاطباء. فهذه المصورة غير القوة المصورة لتصوير الاعضاء فهما مشتركتان لفظاً.

٣ـ على اصطلاح الاطباء.

٤ـ التجويف الاول، نسخة.

٥ـ النقش والرسم له، نسخة.

٦ـ الظاهر، نسخة.

٧ـ اى في الحس المشترك.

لايمكن أن يراه مرتين، بل يراه حيث هو، لكنه إذا ارتسم في الحس المشترك وزال قبل أن تنمحي الصورة من الحس المشترك أدركه الحس الظاهر حيث هو، وأدركه الحس المشترك كأنه كائن حيث كان فيه وكائن حيث صار إليه، فرأى امتداداً مستديراً أو مستقيما. وذلك لايمكن أن ينسب إلى الحس الظاهر ألبتة.

وأما المصورة فتدرك الأمرين وتتصورهما، وإن بطل الشيء وغاب.

ثم القوة التي تسمى متخيلة[1] بالقياس إلى النفس الحيوانية، ومتفكرة بالقياس إلى النفس الإنسانية، وهي قوة مرتّبة في التجويف الأوسط من الدماغ عند الدودة[2]، من شأنها أن تركّب بعض ما في الخيال مع بعض وتفصّل بعضه عن بعض، بحسب الإرادة.

ثم القوة الوهمية وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية كالقوة الموجودة في الشاة الحاكمة بأن هذا الذئب مهروب عنه وأن هذا الولد هو المعطوف عليه. ويشبه[3] أن تكون هي أيضا المتصرفة في المتخيلات تركيباً وتفصيلا.

ثم القوة الحافظة الذاكرة وهي قوة مرتبة في التجويف المؤخر من

١ـ اي المتصرفة.

٢ـ قوله عند الدودة. الدودة هي البطن الاوسط من الدماغ فقط. وفي بحر الجواهر للهروي: الدودة هي البطن الاوسط من الدماغ، وانما سمي بها لانها يتقلص ويتمدد في الانبساط والانقباض كالدودة. ومن خواصها ان ينسد زمان الانبساط وينفتح زمان الانقباض.

٣ـ قوله: ويشبه، وسيأتي قوله في ذلك في آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة (ص ٣٣٤) ويشبه ان تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمخيلة.

الدماغ تحفظ ماتدركه القوة الوهمية من المعانى غير المحسوسة فى المحسوسات الجزئية .

ونسبة القوة الحافظة إلى القوة الوهمية كنسبة القوة التى تسمى خيالا إلى الحس المشترك . ونسبة تلك القوة إلى المعانى كنسبة هذه القوة إلى الصورالمحسوسة . فهذه هى قوى النفس الحيوانية .

وأما النفس الناطقة الإنسانية فتنقسم قواها إلى قوة عاملة وقوة عالمة[١] .

١ـ قال الحاكم : لاشك ان للنفس الانسانية ادراكاً للاشياء وتصرفاً فى البدن وهو فعل منه فاثبتوا للنفس قوتين مبدأ الادراك ومبدأ فعل من جهتين : الادراك من الملاء الاعلى ، والفعل فى العالم الادنى وفى بدنه . فالجهة الاولى متاثرة وبالجهة الثانية مؤثرة . فالقوة التى بها تدرك النفس الاشياء تسمى العقل النظرى والقوة التى بها صارت مصدراً للافعال تسمى العقل العملى . واطلاق العقل على القوتين بالاشتراك اللفظى لاختلافهما من حيث ان الاولى مبدأ الانفعال والثانية مصدر الفعل ، او بطريق التشابه لاشتراكهما فى كونهما قوى النفس .
ولما انقسم الادراك الى قسمين ادراك بامور لاتتعلق بالعمل وادراك لآراء متعلقة بالعمل لاجرم انقسم العقل النظرى الى قوتين او الى وجهين : قوة ادراك الامور التى لاتتعلق بالعمل كالعلم بالسماء والارض ، ومبنى الحكمة النظرية على هذه القوة . وقوة ادراك لآراء التى تتعلق بالعمل كالعلم بانّ العدل حسن والظلم قبيح ، ومبنى الحكمة العملية على هذه القوة لان مرجعهما العلم . واما العقل العملى فانما يصدر عنه الافعال بحسب استنباطه مايجب ان يفعل من راى كلى مستنبط من مقدمة كلية ولماكان ادراك الكلى واستنباطه من المقدمات الكلية انما هو للعقل النظرى فهو مستعين فى ذلك بالعقل النظرى . اذا العمل لايتاتى بدون العلم مثلا لهما مقدمة كلية وهى انّ كلّ حسن ينبغى ان يؤتى به وقد استخرجنا منه ان الصدق ينبغى ان يؤتى به لان الصدق حسن وكل حسن ينبغى ان يؤتى به ينتج ان الصدق ينبغى ان يؤتى به ، وهذا راى كلى ادركها العقل النظرى .
ثم ان العقل العملى لما اراد ان يوقع صدقاً جزئياً فهو انما يعقل بواسطة استخراج ذلك الجزئى من الراى كانه يقول هذا صدق وكل صدق ينبغى ان يؤتى به فهذا الصدق ينبغى ان يؤتى به فهذا الصدق ينبغى ان يؤتى به وهذا راى جزئى ادركها العقل النظرى ايضاً ←

وكل واحدة من القوتين تسمى عقلا باشتراك الاسم[١] أو تشابهه[٢].

فالعاملة قوة هي مبدأ محركٌ لبدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالرويّة على مقتضى آراء تخصها اصطلاحية[٣]، ولها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية واعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة، واعتبار بالقياس إلى نفسها.

فاعتبارها بحسب القياس إلى القوة الحيوانية النزوعية هو القبيل الذى تحدث منه فيها هيئات تخص الإنسان يتهيأ بها لسرعة فعل وانفعال مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء وما أشبه ذلك.

واعتبارها الذى بحسب القياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة هو القبيل الذى تنحاز إليه[٤] إذا اشتغلت باستنباط التدابير فى الأمور الكائنة الفاسدة، واستنباط الصناعات الإنسانية.

واعتبارها الذى بحسب القياس إلى نفسها هو القبيل الذى تتولد فيه بين[٥] العقل العملى[٦] والعقل النظرى الآراء التى تتعلق بالأعمال وتستفيض ذائعة مشهورة مثل: أن الكذب قبيح، والظلم قبيح، لا على

→ لكن العقل العملى انما يفعل هذا لصدق العلم بذلك الجزئى، فالعقل العملى بل النفس انما يصدر منه الافعال لآراء جزئية تنبعث من آراء كلية عندها مستنبطة من مقدمات بديهية او مشهورية او تجربية.

١ـ وفي تعليقة نسخة: لاختلافهما في ان احداهما مبدأ الفعل والاخرى مبدأ الانفعال.

٢ـ وفى تعليقة: اى الحقيقة والمجاز بعلاقة المشابهة يعني بطريق التشابه لاشتراكهما فى كونهما قوى النفس.

٣ـ صفة لقوله اراء. اصطلاح: با همديگر صلح كردن. (كنز).

٤ـ اى تجمع إليه.

٥ـ من، نسخة.

٦ـ فى تعليقة نسخة: القوة التى بها صارت النفس مصدراً للافعال تسمى العقل العملى.

سبيل التبرهن، وما أشبه ذلك من المقدمات المحدودة الانفصال عن الأوليات العقلية المحضة في كتب المنطق. وإن كانت إذا برهن عليها صارت من العقلية أيضا على ماعرفت في كتب المنطق.

وهذه القوة يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن على حسب ما توجبه أحكام القوة الأخرى التي نذكرها حتى لاتنفعل عنها[1] البتة؛ بل تنفعل تلك عنها وتكون مقموعة دونها، لئلا تحدث فيها عن البدن هيئات انقيادية مستفادة من الأمور الطبيعية. وهي التي تسمى أخلاقا رذيلة، بل يجب أن تكون غير منفعلة البتة وغير منقادة، بل متسلطة، فتكون لها أخلاق فضيلة وقد يجوز أن تنسب الأخلاق إلى القوى البدنية أيضا، ولكن إن كانت هي الغالبة، تكون لها هيئة فعلية، ولهذا العقل هيئة انفعالية. ولنسّم كل هيئة خُلقا فيكون شيء واحد يحدث منه خُلق في هذا[2] وخُلق في ذلك[3]؛ وإن كانت هي المغلوبة تكون لها هيئة انفعالية، ولذلك هيئة فعلية غير غريبة[4]، فيكون ذلك أيضا هيئتين وخلقين، أو يكون الخُلق واحدا له نسبتان[5].

وإنما كانت الأخلاق التي فينا منسوبة إلى هذه القوة لأن النفس الإنسانية كما يظهر من بعد جوهر واحد، وله نسبة وقياس إلى جنبتين: جنبة هي تحته، وجنبة هي فوقه، وله بحسب كل جنبة قوة بها تنتظم

١ـ اى حتى لاتنفعل تلك القوة عن سائر قوى البدن بل تنفعل تلك ـ اى سائر قوى البدن ـ عن تلك القوة وتكون سائر قوى البدن مقموعة عند تلك القوة اى ذليلة عندها.

٢ـ في تعليقة نسخة: اى في البدن وهو الفعلية.

٣ـ في تعليقة نسخة: اى في العقل وهو الانفعالية.

٤ـ لان التسلّط شان النفس.

٥ـ نسبة الى البدن ونسبة الى العقل.

العلاقة بينه وبين تلك الجنبة. فهذه القوة العملية هي القوة التى لها لأجل العلاقة إلى الجنبة التى دونها وهو البدن وسياسته.

وأما القوة النظرية فهى القوة التى لها لأجل العلاقة إلى الجنبة التى فوقه لتنفعل وتستفيد منها وتقبل عنها. فكأنّ للنفس منا وجهين: وجه إلى البدن، ويجب أن يكون هذا الوجه غير قابل ألبتة أثرا من جنس مقتضى طبيعة البدن، ووجه إلى المبادئ العالية. ويجب أن يكون هذا الوجه دائم القبول عما هناك والتأثر منه. فمن الجهة السفلية تتولد الأخلاق، ومن الجهة الفوقانية تتولد العلوم، فهذه هى القوة العملية.

وأما القوة النظرية فهى قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة، فإن كانت مجردة بذاتها فأخذها بصورتها فى نفسها أسهل، وإن لم تكن فإنّها تصير مجردة بتجريدها إياها، حتى لايبقى فيها عن علائق المادة شيء، وسنوضح كيفية هذا من بعد.

وهذه القوة النظرية لها إلى هذه الصور نسب مختلفة، وذلك لأن الشيء الذى من شانه أن يقبل شيئاً قد يكون بالقوة قابلا له وقد يكون بالفعل قابلا له.

والقوة تقال على ثلاثة معان، بالتقديم والتاخير: فتقال قوة للاستعداد المطلق الذى لايكون خرج منه بالفعل شيء، ولا أيضا حصل ما به يخرج، كقوة الطفل على الكتابة. وتقال قوة لهذا الاستعداد إذا كان لم يحصل للشيء إلا مايمكنه به أن يتوصل إلى اكتساب الفعل بلاواسطة، كقوة الصبى الذى ترعرع[1] وعرف الدواة والقلم وبسائط

١ـ ترعرع الصبى: تحرك و نشا، وغايته ثلاثة عشر.

الحروف على الكتابة[1]. وتقال قوة لهذا الاستعداد إذا تم بالآلة، وحدث مع الآلة أيضا كمال الاستعداد بأن يكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة إلى اكتساب، بل يكفيه أن يقصد فقط، كقوة الكاتب المستكمل للصناعة إذا كان لايكتب. والقوة الأولى تسمى مطلقة وهيولانية، والقوة الثانية تسمى قوة ممكّنة، والقوة الثالثة تسمى كمال القوة.

فالقوة النظرية إذن:

تارة تكون نسبتها إلى الصور المجردة التي ذكرناها نسبة ما بالقوة المطلقة، وذلك حين ماتكون هذه القوة التى للنفس لم تقبل بعدُ شيئا من الكمال الذى بحسبها، وحينئذ تسمى عقلا هيولانيا، وهذه القوة التى تسمى عقلا هيولانيا موجودة لكل شخص من النوع، وإنما سميت هيولانية تشبيها إياها باستعداد الهيولى الأولى التى ليست هى بذاتها ذات صورة من الصور، وهى موضوعة لكل صورة.

وتارة نسبة ما بالقوة الممكّنه، وهى أن تكون القوة الهيولانية قد حصل فيها من المعقولات الأولى التى تتوصل منها وبها إلى المعقولات الثانية، أعنى بالمعقولات الأولى المقدمات التى يقع بها التصديق لاباكتساب ولا بأن يشعر المُصدِّق بها أنه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتاً ألبتة، مثل اعتقادنا بأن الكل أعظم من الجزء وأن الأشياء المتساوية لشيء واحد بعينه متساوية. فما دام انه يحصل فيه[2] من معنى مّا بالفعل هذا القدر بعد فانّه يُسمي عقلا بالملكة. ويجوز أن يسمى هذا عقلا بالفعل بالقياس إلى الأولى، لأن القوة الأولى ليس لها أن تعقل شيئا بالفعل،

١ـ متعلق بقوله على الكتابة.

٢ـ التذكير باعتبار ان هذه القوة عقل. وفى نسخة: فمادام انما يحصل فيها.

وأما هذه فإن لها أن تعقل إذا أخذت تَبْحَثُ[١] بالفعل .

وتارة تكون نسبةً مّا بالقوة الكمالية وهو أن يكون حصل فيها أيضا الصور المعقولة المكتسبة بعد المعقولة الأولية ، إلا أنه ليس تطالعها وترجع إليها بالفعل ، بل كأنها عنده مخزونة فمتى شاء طالع تلك الصور بالفعل فعقلها ، وعقل أنه قد عقلها . وسُمّى عقلا بالفعل لأنه عقل يعقل متى شاء بلا تكلف اكتساب وإن كان يجوز أن يسمّى عقلا بالقوة بالقياس إلى ما بعده .

وتارة تكون النسبة نسبةً مّا بالفعل المطلق ، وهو أن تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه وهو يطالعها بالفعل فيعقلها بالفعل ويعقل أنه يعقلها بالفعل فيكون ماحصل له حينئذ يسمى عقلا مستفادا . وإنما سمي عقلا مستفادا ، لأنه سيتضح لنا أن العقل بالقوة إنما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائما بالفعل وأنه إذا اتصل العقل بالقوة بذلك العقل الذى بالفعل نوعا من الاتصال انطبع فيه نوع من الصور تكون مستفادة من خارج .

فهذه أيضا مراتب القوى التى تسمى عقولا نظرية . وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيواني والنوع الإنسانى منه . وهناك تكون القوة الإنسانية قد تشبهت بالمبادئ الأولية للوجود كله .

فاعتبر الآن وانظر إلى حال هذه القوى كيف يَرْءس بعضها بعضاً وكيف يخدم بعضها بعضاً ، فإنك تجد العقل المستفاد رئيسا ويخدمه الكل وهو الغاية القصوى .

ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة .

---

١ ـ اخذت يبحث ـ نسخة .

والعقل الهيولانى بما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة .

ثم العقل العملي يخدم جميع هذه . لأن العلاقة البدنية كما سيتضح بعد لأجل تكميل العقل النظرى وتزكيته وتطهيره ، والعقل العملى هو مدبر تلك العلاقة .

ثم العقل العملي يخدمه الوهم .

والوهم تخدمه قوتان : قوة بعده وقوة قبله . فالقوة التى بعده هى القوة التى تحفظ ما أداه الوهم أى[1] الذاكرة ، والقوة التى هى قبله هى جميع القوى الحيوانية .

ثم المتخيلة تخدمها قوتان مختلفتا المأخذين : فالقوة النزوعية تخدمها بالائتمار لأنها تبعثها على التحريك نوعا من البعث ، والقوة الخيالية تخدمها لعرضها الصور المخزونة فيها المهيأة لقبول التركيب والتفصيل . ثم هذان رئيسان لطائفتين ، أما القوة الخيالية فتخدمها بنطاسيا ، وبنطاسيا تخدمها الحواس الخمس .

وأما القوة النزوعية فتخدمها الشهوة والغضب ، والشهوة والغضب تخدمهما القوة المحركة فى العَضَل ، فهاهنا تفنى القوى الحيوانية .

ثم القوى الحيوانية تخدمها النباتية و أولها ورأسها المولدة . ثم النامية تخدم المولدة . ثم الغاذية تخدمهما جميعا . ثم القوى الطبيعية الأربع[2] تخدم هذه ، والهاضمة منها تخدمها الماسكة من جهة والجاذبة من جهة ، والدافعة تخدم جميعها .

ثم الكيفيات الأربع تخدم جميع ذلك . لكن الحرارة تخدمها

١ـ تفسير للقوة الحافظة .

٢ـ اى الجاذبة والهاضمة والماسكة والدافعة .

البرودة[١]، فإنها إما أن تُعدّ للحرارة مادة أو تحفظ ما هيّأتها الحرارة، ولامرتبة للبرودة[٢] في القوى الداخلة في الأعراض الطبيعية إلا منفعة تابعٍ وتالٍ، وتخدمهما جميعاً اليبوسة والرطوبة[٣]، وهناك آخر درجات القوى.

١ـ في تعليقة نسخة: لكن الحرارة تخدمها البرودة فانها اما ان تعدّ للحرارة مادة او تحفظ ما افادت الحرارة من التحليل وحاجة الجاذبة والدافعة الى اليبوسة من وجهين الاول تمكين الروح الحاملة للقوة في الحركة. الثاني تجويدهيئة الالة وتقويتها والهاضمة انما تحتاج الى الرطوبة لتسييل الغذاء وتهيئته للنفوذ في المجاري والقبول للاشكال. كذا في القانون.

٢ـ في تعليقة نسخة: البرودة تنفع الماسكة في الامساك بالعرض بان يحتبس الليف على هيئة الاشتمال الصالح للامساك وكذا الماسكة تنفع الدافعة بالبرودة لأنها يمنعها تحليل الريح المعينة للدفع كذا في القانون.

٣ـ قوله: «وتخدمهما جميعاً اليبوسة والرطوبة»، اقول: كانت العبارة وتخدمها بافراد الضمير، والصواب تثنية الضمير كما في النسخ المصحّحة من الشفاء التي عندنا. على ان الافراد مستلزم للتكرار لان الشيخ صرح اولاً بان الكيفيات الاربع تخدم جميع ذلك. فراجع الفصل الثالث من التعليم السادس من كليات القانون (ص ١٤١ من الطبع الناصري) والى شرح المواقف ص٤٢٦ طبع القسطنطنية، وان كان كلام الايجي والميرقي المقام انموزجا من القانون. قال الايجي: وهذه القوى الاربع تخدمها الكيفيات الاربع فاشد القوى حاجة إلى الحرارة، الهاضمة ثم الجاذبة ثم الدافعة ثم الماسكة. واشد القوى حاجة الى اليبوسةالماسكة ثم الجاذبة ثم الدافعةوالهاضمة لاحاجة لها الى اليبس بل الى الرطوبة. وقال الشارح: والبرودة مع كونها منافية بالذات لافعال هذه القوى تخدم بالعرض الماسكة باعانتها على حبس الليف المورب على هيئة الاشتمال الصالح للامساك. وتخدم كذلك الدافعة بانها تمنع تحليل الريح المعينة على الدفع. وايضاً تغلظها، وكلما كانت الريح اغلظ كانت اعون. وايضاً تجمع الليف العاصر وتكثفه فتكون اقوى في الدفع، فظهر مما ذكر ان الحرارة تخدم جميع هذه القوى. والبرودة لاتخدم الا الماسكة والدافعة وأن اليبوسة تخدم ماسوى الهاضمة والرطوبة تخدمها فقط. انتهى نقلناها باختصار.

المقالة الثانية



وهي خمسة فصول :

الفصل الاول : في تحقيق القوى المنسوبة الى النفس النباتية .

الفصل الثاني : في تحقيق اصناف الادراكات التي فينا .

الفصل الثالث : في الحاسّة اللمسية .

الفصل الرابع : في الذوق والشمّ .

الفصل الخامس : في حاسّة السمع .

الفصل الأول

فى تحقيق القوى المنسوبة إلى النفس النباتية

فلنبدأ بتعريف حال القوى المذكورة قوةً قوةً، ولنعرّفها من جهة أفعالها. وأول ذلك أفعال القوى النباتية، وأولها حال التغذية. فنقول:

قد علمت فيما سلف نسبة الغذاء إلى المغتذي وحد كل واحد منهما وخاصيته. فنقول الآن: إن الغذاء ليس إنما يستحيل دائماً إلى طبيعة المتغذّى دفعة، بل أولاً يستحيل استحالة مّا عن كيفيته ويستعدّ للاستحالة إلى جوهر المغتذى، فتفعل فيه قوةٌ من خَدَم القوة الغاذية وهي الهاضمة، وهى التى تذيب الغذاء فى الحيوان وتعده للنفوذ المستوى، ثم إن القوة الغاذية تحيله في الحيوان الدموى أول الإحالة إلى الدم والأخلاط التى منها قوام البدن على ما بينا فى مواضع أخرى. وكل عضو فإنه يختص بقوة غاذية تكون فيه وتُحيل الغذاء إلى مشابهته الخاصة فتلصقه به.

فالقوة الغاذية تورد البدل، أى بدل ما يتحلل وتُشبه وتُلصق. فانّه وإن كان الغذاء أكثر منافعه أنه يقوم بدل مايتحلل، فإنه ليست الحاجة إلى الغذاء لذلك فقط، بل قد تحتاج إليه الطبيعة فى أول الأمر للتربية، وإن كان بعد ذلك إنما يحتاج إلى وضعه موضع المتحلل فقط. فالقوة

الغاذية من قوى النفس النباتية تفعل فى جميع مدة بقاء الشخص وهى مادامت موجودة تفعل أفاعيلها وجد النبات والحيوان باقيين، وان بطلت لم يوجد النبات والحيوان باقيين. وليس كذلك حال سائر القوى النباتية[١].

والنامية تفعل في أول كون الحيوان فعلا ليس هو التغذية فقط، وذلك لأن غاية التغذية ما[٢] حدّدناه، وأما هذه القوة فإنها توزّع الغذاء على خلاف مقتضى القوة الغاذية، وذلك لأن الذى للقوة الغاذية لذاتها أن تؤتي كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره وتلصق به من الغذاء بمقداره الذى له على السواء.

وأما القوة النامية فإنها تسلب جانبا من البدن من الغذاء مايحتاج إليه لزيادة فى جهة أخرى فتلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة أخرى مستخدمة للغاذية فى جميع ذلك. ولو كان الأمر إلى الغاذية لسوّت بينهما أو لفضّلت الجهة التى نقصتها النامية. مثال ذلك أن الغاذية إذا انفردت وقوى فعلها وكان مايورد أكثر مما يتحلل فإنها تزيد فى عرض الأعضاء وعمقها زيادة ظاهرة بالتسمين[٣]، ولاتزيد فى الطول زيادة

١ـ يتم فعل الغاذية بامور ثلاثة: الاول تحصيل الخلط الذى هو بالقوة القريبة من الفعل شبيهة بالعضو. الثانى الالزاق وهو ان يلصق ذلك الحاصل بالعضو ويجعله جزءاً منه بالفعل. الثالث ان يجعله بعد الالصاق شبيهاً به من كل جهة حتى فى قوامه ولونه. شرح المواقف ج٧ص١٧٩.

٢ـ فى تعليقة نسخة: من ايراد البدل والتشبه والالصاق.

٣ـ والسمن قديكون بعد كمال النشوء ايضاً وان السمن لايكون الا فى قطرين ومن انه مخصوص باللحم وما فى حكمه دون الاعضاء الاصلية كالعظم ونظائره. شرح المواقف ج٧ ص١٧٩.

يعتد بها. وأما المربية فإنها تزيد فى الطول أكثر كثيرا مما تزيد فى العرض، والزيادة فى الطول أصعب من الزيادة فى العرض، وذلك لأن الزيادة فى الطول يحتاج فيها إلى تنفيذ الغذاء فى الأعضاء الصلبة من العظام والعصب تنفيذاً فى أجزائها طولا لتُنميها وتبعد بين أطرافها. والزيادة فى العرض قد تغنى فيها تربية اللحم وتغذية العظم أيضا عرضا من غير حاجة إلى تنفيذ شيء كثير فيه وتحريكه. وربما كانت أعضاء هى فى أول النشوء صغيرة وأعضاء هى فى أول النشوء كبيرة، ثم يحتاج فى آخر النشوء أن يصير ما هو أصغر أكبر وماهو أكبر أصغر؛ فلو كان التدبير إلى الغاذية لكان يستمر ذلك على نسبة واحدة. فالقوة الغاذية[1] من حيث هى غاذية تأتى بالغذاء وتقتضى إلصاقه بالبدن على النحو المستوى أو القريب من المستوى، وعلى الوجه الذى فى الطبع[2] أن تفعله عند الإسمان.

وأما النامية فتوغر[3] إلى الغاذية بأن تقسم ذلك الغذاء وتنفذه إلى حيث تقتضى التربية خلافا لمقتضى الغاذية، والغاذية تخدمها فى ذلك[4]، لأن الغاذية لامحالة هى الملصقة؛ لكنها تكون متصرفة تحت تصريف القوة المربية. والقوة المربية إنما تنحو نحو تمام النشوء.

١ـ قال الرازى فى المباحث المشرقية: «الاجزاء الزائدة من الغذاء فى النمو تنفذ فى جواهر الاعضاء فلاجرم تمدها وتزيد فى جوهرها واما فى السمن فانها لاتنفذ فى جواهر الاعضاء بل كانّها تلتصق بها.» المباحث المشرقية ج٢، ص٢٧٢.

٢ـ فى طبعه، نسخة.

٣ـ او غره الى كذا أى الجاه إليه.

٤ـ والغاذية تخدم القوة المربية، نسخة.

وأما المولدة فلها فعلان[١] : أحدهما تخليق البزر وتشكيله وتطبيعه، والثانى إفادة أجزائه فى الإستحالة الثانية صورها من القوى والمقادير والأشكال والأعداد والخشونة والملاسة ومايتصل بذلك متسخرة تحت تدبير المتفرد بالجبروت[٢]، فتكون الغاذية تمدها بالغذاء، والنامية تخدمها بالتمديدات المشاكلة فهذا الفعل يتم فيها فى أول تكون الشىء ثم يبقى التدبير مفوضا إلى النامية والغاذية.

فإذا كان فعل النامية يستتم فحينئذ تنبعث القوة المولدةفى توليد البزر والمنى ليسكنهما[٣] القوة التى هى من جنسها[٤] مع الخادمتين[٥]. وبالجملة فإن القوة الغاذية مقصودة ليحفظ بها جوهر الشخص، والقوة النامية مقصودة ليتم بها جوهر الشخص، والقوة المولدة مقصودة ليستبقى بها

١ـ قوله قدس سره: «واما المولدة فلها فعلان»، اقول: القوة المولّدة من حيث فعلها الاول تسمي بالمغيرة الاولى ومن حيث فعلها الثاني تسمي بالمغيرة الثانية، كما انها تسمي من حيث فعلها الثاني مصورة ايضاً، فكلام الشيخ وهو قوله: والثانى افادة اجزائه فى الاستحالة الثانية صورها من القوى والمقادير الخ بيان للمولدة من حيث انها مغيرة ثانية مصورة. وقوله: الاستحالة الثانية ناظر الي كونها مغيرة ثانية. وقوله: صورها ـ وهو منصوب على المفعولية لقوله افادة ـ ناظر الي كونها مصورة. وقوله: متسخرة تحت تدبير المتفرد بالجبروت اشارة الى ان المصورة ـ اعم من هذه المصورة. ومن القوة المصورة التى سنشير اليها ـ ليست مستقلة فى فعلها بل هى متسخرة تحت تدبير المتفرد بالجبروت. والقائل بأنّ المتصورة باطلة كما ذهب الى بطلانها المحقق الطوسى فى التجريد يريد هذا المعنى اعنى بطلان استقلالها لا أن المصورة باطلة رأساً.

٢ـ فى تعليقة نسخة: اى المصورة تكون آلة في هذا الفعل لوجود مجرد لا ان تكون مستقلة في هذه الافعال.

٣ـ فى تعليقة نسخة: اى يكون مسكناً ومنزلاً لهما.

٤ـ اى المولدة.

٥ـ فى تعليقة نسخة: اى الغاذية والنامية.

النوع[1]، إذ كان حب الدوام[2] أمرا فائضا من الإله تعالى على كل شيء، فما لم يصلح أن يبقى بشخصه ويصلح أن يبقى بنوعه فإنه تنبعث فيه قوة إلى استجلاب بدل يعقبه ليحفظ به نوعه. فالغاذية تورد بدل ما يتحلل من الشخص، والمولدة تورد بدل مايتحلل من النوع.

وقد ظن بعضهم[3] أن الغاذية نار، لأن النار تغتذي وتنمو.

وقد أخطأ من وجهين: أحدهما من جهة أن الغاذية ليست تغتذي بنفسها، بل تُغذي البدن وتُنميه، والنار إن كانت تغتذي فهي إنما تغتذي وتنمي بنفسها[4]. ومن وجه آخر أن النار ليست تغتذي، بل تتولد شيئا بعد شيء وتطفأ ماتقدم. ثم لو كانت تغتذي وكان حكمها حكم غذاء الأبدان، لما كان يجب أن يكون للأبدان وقوف في النمو. فإن النار



١ـ في تعليقة نسخة: قال الامام في المباحث: اما اللتان لبقاء النوع فاوليهما المولدة وهي التي تفصل جزء من فضل الهضم الاخير للمغتذي وتودعه قوة من سنخها، وثانيتهما المصورة.

٢ـ قوله قدس سره: إذ كان حب الدوام الى آخره: هذه الكلمة التامة في غاية الجودة. والطبيعي الذي اخلد الى الارض ويقول مايهلكنا الا الدهر وينكر دار الخلود والبقاء لمَ يحب بقائه في هذه العاجلة ويهرب عما يهلكه ويفنيه لولا البقاء كان اصلاً ثابتاً سرمدياً ابدياً ارتكز في جبلة النفوس حبُه؟! ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور. قال صدر المتالهين في الاسفار (ص١٦٣ ج٤ ط١ = ص٢٤١ ج٩ ط٢): ان الله تعالى قد جعل لواجب حكمته في طبع النفوس محبة الوجود والبقاء وجعل في جبلتها كراهة الفناء والعدم، وهذا حق لما علمت ان طبيعة الوجود خير محض ونور صرف وبقائه خيرية الخير ونورية النور. الخ.

٣ـ ذلك البعض هو هراكليتوس. راجع ص٢٢ ج٤ من الاسفار ط١ = ج٨ ص٩٧ ط٢. وص١٠٦ من نفس ارسطو.

٤ـ نفسها، نسخة.

مادامت تجد مادة لم تقف، بل تزيد[١] إلى غير نهاية.

وأعجب من ذلك ماقال صاحب هذا القول: إن الأشجار تُعرِّق من أسفل لأن الأرضية تتحرك إلى أسفل وتفرّع إلى فوق، لأن النار تتحرك إلى فوق. فأول غلطه هو أن كثيرا من النبات أغصانه أثقل من عروقه. وثانيا أنه لم لاينفصل بهذه الحركة فيفارق الثقيلُ الخفيفَ. فإن كان ذلك لتدبير النفس فليجعل التعريق والتفريع أيضا للنفس، وعلى أنه يشبه أن يكون الفوق[٢] فى النبات حيث رأسه، ورأس النبات عروقه ومنه منشؤه.

ثم إن آلة هذه القوة[٣] الأولية[٤] هى الحار الغريزى، فإن الحار هو المستعد لتحريك المواد ويتبعها البرد لتسكينها[٥] عند الكمالات من الخلق محتوية عليها[٦]. وأما من الكيفيات المنفعلة فآلتها الأولية الرطوبة، فإنها هى التى تتخلق وتتشكل، وتتبعها اليبوسة فإنها تحفظ الشكل وتفيد التماسك.

والقوة النباتية[٧] التى فى الحيوان فإنها تولد جسما حيوانيا، وذلك لأنها نباتية تتعلق بها قوة الحيوان، وهى الفصل الذى لهما مما يشاركها فى كونها ذات قوة التغذية والنمو، فتمزّج الأركان والعناصر مزاجا يصلح

١ــ تذهب، نسخة.
٢ــ ان يكون العرق فى النبات ــ ظ.
٣ــ اى الغاذية.
٤ــ صفة الآلة.
٥ــ ويتبعها البرد ويسكنّها، كما فى نسخة مصحّحة مقرؤة من الشفاء.
٦ــ مختومة، نسخة.
٧ــ يعنى النباتية الحيوانية. فافهم.

للحيوان . إذ ليس تتولى مزاجَها القوةُ المشتركة بين النبات والحيوان من حيث هي مشتركة ، فإنها من حيث هي مشتركة لاتوجب مزاجا خاصا ، بل إنما توجب مزاجا خاصا فيها لأنها مع أنها غاذية هى أيضاً حيوانية فى طباعها أن تحس وتتحرك إذا حصلت الآلة[1] ، وهى بعينها حافظة لذلك التأليف والمزاج حفظا ، إذا أضيف إلى ذوات التأليف كان قسريا ، لأنه ليس من طباع العناصر والأجسام المتضادة أن تأتلف لذاتها ، بل من طباعها الميل إلى جهات مختلفة ، وإنما تؤلفها النفس الخاصة . مثلا فى النخلة نفسٌ نخليّة ، وفى العنب نفسٌ عنبيّة . وبالجملة النفس التي تكون صورة لتلك المادة . والنفس إذا صارت نخلية كان لها مع أنها نفس النمو زيادةٌ أنها نفس نخلية ، وفى العنب أنها نفس عنبية ، وليست النخلة تحتاج إلى نفسٍ نباتية ونفسٍ أخرى تكون بتلك النفس نخلةً ، وإن كان ليس لها أفعال خارجة عن أفعال النبات ، بل تكون نفسها النباتية فى نباتيتها أنها نخلية .

وأما النفس النباتية التى فى الحيوان فإنها تُعَدِّ خلقة الحيوان نحو أفعال غير أفعالها وَحْدَها من حيث هى نباتية ، فهى مدبرة نفس حيوانية ، بل هى بالحقيقة غير نفس نباتية ، اللهم إلا أن يقال إنها نفس نباتية بالمعنى الذى ذكرنا أعنى العام . فالفصل المقوم لنوعية نفس نفس من النفوس النباتية أعنى الفصول التى لنبت مّا دون نبت مّا لايكون إلا مبدأ فعل نباتى مخصص فقط .

وأمّا النفس النباتية الحيوانية ففصلها القاسم إياها المقوّم لنوعٍ نوعٍ تحتها

١ـ اى البدن .

هو قوة النفس الحيوانية المقارنة لها التى تُعَدُّ لها البدن، وهو فصل على نحو الفصول التى تكون للبسائط لا التى تكون للمركبات.

وأما النفس الإنسانية فلا تتعلق بالبدن تعلقا صوريا كما تتبين[1]، فلا يحتاج أن يُعدَّ لها عضو. نعم قد تتميز الحيوانية التى لها، عن سائر الحيوانات، وكذلك الأعضاء المعدة لحيوانيتها أيضا.



١ـ نبيّن، نسخة.

الفصل الثانى

فى تحقيق أصناف الإدراكات التى لنا

فلنتكلم الآن فى القوى الحاسة والدراكة، ولنتكلم فيها كلاما كليا فنقول: يشبه أن يكون كل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرَك بنحو من الأنحاء، فإن كان الإدراك إدراكا لشيء مادى فهو أخذ صورته مجردةً عن المادة تجريدا ما، إلا أن أصناف التجريد مختلفة ومراتبها متفاوتة، فإن الصورة المادية تعرض لها بسبب المادة أحوال وأمور ليست هى لها بذاتها من جهة ما هى تلك الصورة فتارة يكون النزع عن المادة نزعا مع تلك العلائق كلها أو بعضها، وتارة يكون النزع نزعا كاملاً. وذلك بأن يجرد المعنى عن المادة وعن اللواحق التى لها من جهة المادة.

مثاله أن الصورة الإنسانية والماهية الإنسانية طبيعة لامحالة تشترك فيها أشخاص النوع كلها بالسوية، وهى بحدها شيء واحد وقد عرض لها أن وجدت فى هذا الشخص وذلك الشخص فتكثرت. وليس لها ذلك من جهة طبيعتها الإنسانية. ولو كان للطبيعة الإنسانية مايجب فيها التكثر لما كان يوجد إنسان محمولا على واحد بالعدد ولو كانت الإنسانية موجودة لزيد لأجل أنها إنسانيته، لما كانت لعمرو، فإذن أحدى العوارض التى

تعرض للإنسانية من جهة المادة هي هذا النوع من التكثر والانقسام[١].

ويعرض لها أيضا غير هذا من العوارض[٢]، وهو أنها إذا كانت في مادة مّا حصلت بقدر من الكم والكيف والوضع والأين، وجميع هذه أمور غريبة عن طبائعها، وذلك لأنه لو كانت الإنسانية هي على هذا الحد أوحد آخر من الكمّ والكيف والأين والوضع لأجل أنها إنسانية، لكان يجب أن يكون كل إنسان مشاركا للآخر في تلك المعاني. ولو كانت لأجل الإنسانية على حد آخر وجهة أخرى من الكم والكيف والأين والوضع، لكان كل إنسان يجب أن يشترك فيه. فإذن الصورة الإنسانية بذاتها غير مستوجبة أن يلحقها شيء من هذه اللواحق العارضة لها، بل من جهة المادة، لأن المادة التي تقارنها تكون قد لحقتها هذه اللواحق.

فالحس يأخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق، ومع وقوع نسبة بينها[٣] وبين المادة، إذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الأخذ، وذلك لأنه لاينزع الصورة عن المادة مع جميع لواحقها، ولايمكنه أن يستثبت تلك الصورة إن غابت المادة، فيكون كأنه لم ينتزع الصورة إن غابت المادة، فيكون كأنه لم ينتزع الصورة عن المادة[٤] نزعا محكما، بل يحتاج إلى وجود المادة أيضاً في أن تكون تلك الصورة موجودة لها.

وأما الخيال والتخيل فإنه يبرئ الصورة المنزوعة عن المادة تبرئة أشد،

١ـ في تعليقة نسخة: اي الانقسام الى الافراد.

٢ـ غير هذه العوارض، نسخة. وفي نسخة اخرى: غير هذه العوارض وهي انّها ... .

٣ـ نسبة بينها، كما في جميع النسخ التي عندنا، فالضمير راجع الى الحس باعتبار انها قوة.

٤ـ في تعليقة نسخة: فحضور المادة شرط في الاحساس.

وذلك لأنه يأخذها عن المادة بحيث لاتحتاج فی وجودها فیه إلى وجود مادتها، لأن المادة وإن غابت عن الحس أو بطلت، فإن الصورة تكون ثابتة الوجود فی الخیال، فیكون أخذه إیاها قاصما العلاقة[1] بینها وبین المادة قصما تاما[2]، إلا أن الخیال لایكون قد جردها عن اللواحق المادیة، فالحس لم یجردها عن المادة تجریدا تاما ولاجردها عن لواحق المادة. وأما الخیال فإنه قد جردها عن المادة تجریدا تاما، ولكن لم یجردها البتة عن لواحق المادة، لأن الصورة التی فی الخیال هی على حسب الصورة المحسوسة، وعلى تقدیر مّا وتكیّف مّا ووضع مّا. ولیس یمكن فی الخیال البتة أن تتخیل صورة هی بحال یمكن أن یشترك فیها جمیع أشخاص ذلك النوع، فإن الإنسان المتخیل یكون كواحد من الناس، ویجوز أن یكون ناس موجودین ومتخیلین لیسوا على نحو ما تخیّل الخیال[3] ذلك الإنسان[4].

وأما الوهم فإنه قد یتعدى قلیلا هذه المرتبة فی التجرید، لأنه ینال المعانی التی لیست هی فی ذاتها بمادیة، وإن عرض لها أن تكون فی مادة. وذلك لأن الشكل واللون والوضع وما أشبه ذلك أمور لایمكن أن تكون إلا لمواد جسمانیة وأما الخیر والشر والموافق والمخالف وما أشبه ذلك، فهی أمور فی أنفسها غیر مادیة، وقد یعرض لها أن تكون مادیة. والدلیل على أن هذه الأمور غیر مادیة، أن هذه الأمور لو كانت بالذات مادیة لما كان

۱ـ ای العلاقة التی بینها ...

۲ـ فی تعلیقة نسخة: فحضور المادة لایكون شرطاً فی ادراكه.

۳ـ خیال، نسخة.

٤ـ فی تعلیقة نسخة: بل یكونون على شكل آخر وكیف آخر فلایكونون مشتركین فیما یخیل خیال ذلك الانسان.

يُعقل خيرٌ وشرٌ أو موافقٌ ومخالفٌ إلا عارضا لجسم، وقد يعقل ذلك بل يوجد[١]. فبيّن أن هذه الأمور هي في أنفسها غير مادية، وقد عرض لها إن كانت مادية. والوهم إنما ينال ويدرك أمثال هذه الأمور.

فإذن الوهم قد يدرك أمورا غير مادية، ويأخذها عن المادة، كما يدرك أيضا معاني غير محسوسة وإن كانت مادية. فهذا النزع إذن أشد استقصاء وأقرب إلى البساطة من النزعين الأولين، إلا أنه مع ذلك لايجرد هذه الصورة عن لواحق المادة، لأنه يأخذها جزئية وبحسب مادة مادة، وبالقياس إليها، ومتعلقة بصورة محسوسة مكنوفة بلواحق المادة وبمشاركة الخيال فيها.

وأما القوة التي تكون الصورة المثبتة[٢] فيها، إما صور موجودات ليست بمادية ألبتة ولاعرض لها أن تكون مادية، أو صور موجودات مادية ولكن مبرأة عن علائق المادة من كل وجه، فبيّن أنها تدرك الصور بأن تأخذها أخذا مجردا عن المادة من كل وجه. فأما ما هو متجرد بذاته عن المادة فالأمر فيه ظاهر، وأما ما هو موجود للمادة إما لأن وجوده مادى، وإما عارض له ذلك فتنزعه عن المادة وعن لواحق المادة معه، فتأخذه أخذا مجردا، حتى يكون مثل الإنسان الذى يقال على كثيرين، وحتى تكون قد أخذ الكثير طبيعة واحدة، وتُفرزه عن كل كم وكيف وأين ووضع مادى. ولو لم تجرّده عن ذلك لما صلح أن يقال على الجميع.

فبهذا يفترق إدراك الحاكم الحسى، وإدراك الحاكم الخيالى، وإدراك الحاكم الوهمى، وإدراك الحاكم العقلى. وإلى هذا المعنى كنا نسوق

١ـ اى تعقل مجردة وتوجد مجردة فى الخارج.
٢ـ المستثبتة ـ خ.

الكلام في هذا الفصل.

فنقول: إن الحاس في قوته أن يصير مثل المحسوس بالفعل، إذ كان الإحساس هو قبول صورة الشيء مجردة عن مادته فيتصور بها الحاس، فالمبصَر[١] هو مثل المبصر بالقوة[٢]، وكذلك الملموس والمطعوم وغير ذلك، والمحسوس الأول بالحقيقة هو الذي يرتسم في آلة الحس وإياه يدرك، ويشبه أن يكون إذا قيل: أحسَستُ الشيء الخارجي كان معناه غير معنى أحسستُ في النفس، فإن معنى قوله: أحسست الشيء الخارجي، أن صورته تمثّلت في حسي، ومعنى أحسست في النفس أن الصورة نفسها تمثلت في حسي. فلهذا[٣] يصعب إثبات وجود الكيفيات المحسوسة في الأجسام.

لكنا نعلم[٤] يقينا أن جسمين وأحدهما يتأثر عنه الحس شيئا، والآخر لايتأثر عنه ذلك الشيء أنه مختص في ذاته بكيفية هي مبدأ إحالة الحاسة دون الآخر.

وأما ذيمقراطيس وطائفة من الطبيعيين فلم يجعلوا لهذه الكيفيات وجودا ألبتة، بل جعلوا الأشكال التي يجعلونها للأجرام التي لاتتجزأ أسبابا لاختلاف ما يتأثر في الحواس باختلاف ترتيبها ووضعها. قالوا: ولهذا مايكون الإنسان الواحد قد يحس لونا واحدا على لونين مختلفين:

١ـ في تعليقة نسخة: اى المبصر بالفعل.

٢ـ المبصر بالكسر وهو الحاس مثل المبصَر بالقوة بالفتح وهو الشيء الخارجي المحسوس بالعرض.

٣ـ في تعليقة نسخة: اى فلانّ الشيء الخارجي لايدرك بالذات.

٤ـ قوله: «لكنا نعلم»، يريد بذلك ان يثبت ان الكيفيات المحسوسة موجودات خارجية لها حقائق في الخارج.

بحسب وقوفين منه تختلف بذلك نسبتهما من أوضاع المرئي الواحد، كطوق الحمامة[١] فإنها ترى مرة شَقِراً[٢] ومرة أرجوانية ومرة على لون الذهب، بحسب اختلاف المقامات، فلهذا ما يكون شيء واحد عند إنسان صحيح حلواً، وعند إنسان مريض مُراً. فهؤلاء هم الذين جعلوا الكيفيات المحسوسة لاحقائق لها في أنفسها، إنما هي أشكال[٣].

وهاهنا قوم آخرون أيضا[٤] ممن لايرون هذا المذهب لايجعلون لهذه الكيفيات حقيقة في الأجسام، بل يرون أن هذه الكيفيات إنما هي انفعالات للحواس فقط من غير أن يكون في المحسوسات شيء منها. وقد

١ـ في تعليقة نسخة: قال المحققون طوق الحمامة ليس المرئي منه شيئاً واحداً بل هناك اطراف ريش ذوات جهات وكل جهة لها لون يسترلون جهة الاخرى بالقياس الى القائم الناظر.

٢ـ بعيرا شقر: شتر سخت سرخ موی. شقراء: ماديان. صراح اللغة.

٣ـ في المباحث: قال بعض القدماء ان الكيفيات المحسوسة لاحقيقة لها في انفسها بل هي انفعالات تعرض للحواس فقط. قيل لهم ولولا اختصاص الملوّن بكيفية مخصوصة لاتوجد في غيره لم يكن انفعال الحس عن الملون اولى من انفعاله عن الشفاف.

قال الامام: فنقول الآثار الحاصلة في الحواس اشكال او غير اشكال؟ فان كانت اشكالاً وكل شكل ملموس فالاثر الحاصل في العين ملموس هذا خلف. وان لم يكن اشكالاً فقد ثبت القول بوجود كيفيات وراء الاشكال فاذا جاز ذلك فايّ مانع يمنع من اثباتها في الجسم الخارجي. الوجه الثاني في اثبات الكيفيات: ان الالوان والطعوم والروائح فيها مضادة والاشكال ليس فيها مضادة. الوجه الثالث: الاحساس بالشكل يتوقف على وجود اللون فلو كان اللون نفس الشكل لتوقف الاحساس بالشيء على الاحساس به.

قال صدر المتالهين في الاسفار: وهذا المذهب سهل الدفع فان ما في الحواس صورة المحسوسات ومثالها ومثال الشكل غير مثال الطعم واللون وغيرهما.

٤ـ راجع ص٢١ ج٢ ط١ = ص٦٧ ج٤ ط٢ من الاسفار.

بينا فساد هذا الرأى، وبينا أن فى بعض الأجسام خاصية تؤثر فى حاسّة اللسان، مثلا الشيء الذى نسميه إذا ذقناه حلاوة، ولبعضها خاصية أخرى من جنسها، وهذه الخاصية نسميها الطعم لاغير.

وأما مذهب أصحاب الأشكال فقد نقضنا أصله فيما سلف[1].

ثم قد يظهر لنا سريعا بطلانه، فإنه لو كان المحسوس هو الشكل لكان يجب إذا لمسنا الشكل وأدركناه خصوصا بالحدقة[2] أن نكون رأينا أيضا لونه، فإن الشيء الواحد من جهة واحدة يدرك شيئا واحدا، فإن أدرك من جهة ولم يدرك من جهة، فالذى لم يدرك منه غير المدرك، فيكون اللون إذن غير الشكل، وكذلك أيضاً الحرارة غير الشكل، اللهم إلا أن يقال: إن الشيء الواحد يؤثر فى شيئين أثرين مختلفين، فيكون أثره فى شيء مّا ملموسا وأثره فى شيء آخر مرئيا. فإذا كان كذلك لم يكن الشكل نفسه محسوسا، بل أثر مختلف يحدث عنه فى الحواس المختلفة غير نفسه. والحاس أيضا جسم[3]، وعنده أنه لايتأثر إلا بالشكل، فيكون أيضا

١ـ ص١٩٠، ١٩٨ من الفصل الأولى الى السادس من الفن الثالث.

٢ـ كما فى الاجسام البعيدة عنا اذا ادركنا منها شكلاً.

٣ـ فى تعليقة نسخة: قوله: «والحاس ايضا جسم» اى كالمحسوس والجسم الحاس عنده لايتأثر الا بالشكل عند الادراك. فان قيل ان الشكل المحسوس هو الشكل لكن يختلف الاشكال بحسب المدارك والحواس. فشكل يكون مرئياً وشكل يكون ملموساً وهكذا فى الباقى. قلنا يمكن ان يكون شيء واحد مرئياً وملموساً وغيرهما وكيف يكون الشيء الواحد والشكل الواحد يؤثر فى آلة شكلاً وفى آلة اخرى شكلاً آخر مع ان كل شكل عنده ملموس ولايكون عنده شكل مخصوص بالرؤية، وشكل مخصوص بالذوق مثلاً. فعلى هذا يجوز ان يلمس هذا المرئى او هذا المذوق مثلاً لان المرئى او المذوق كلاهما شكل والشكل ملموس اىّ شكل كان.

الحاس إنما يتأثر بالشكل[١]، فيكون الشيء الواحد يؤثر في آلة شكلا مّا وفي آلة أخرى شكلا آخر لكن لاشيء من الأشكال عنده إلا ويجوز أن يلمس، فيكون هذا المرئى[٢] أيضا يجوز أن يلمس. ثم من الظاهر البين أن اللون فيه مضادة وكذلك الطعم وكذلك أشياء اخرى، ولاشيء من الأشكال بمضاد لشيء، وهؤلاء بالحقيقة يجعلون كل محسوس ملموسا، فإنهم يجعلون أيضا البصر ينفذ فيه شيء ويلمس، ولو كان كذلك لكان يجب أن يكون المحسوس فى الوجهين[٣] جميعا هو الشكل فقط.

ومن العجائب غفلتهم عن أن الأشكال لاتدرك إلا أن تكون هناك ألوان أو طعوم أو روائح أو كيفيات أخرى؛ ولاتحس ألبتة بشكل مجرد. فإن كان لأن الشكل المجرد إذا صار محسوسا أحدث فى الحس أثرا من هذه الآثار غير الشكلية، فقد صح وجود هذه الآثار. وإن لم تكن هذه الآثار إلا نفس الشكل، وجب أن يحس شكل مجرد من غير أن يحس معه شيء آخر.

وقال قوم من الأوائل: إن المحسوسات قد يجوز أن تحس بها النفس بلاوسائط البتة ولا آلات، أما الوسائط فمثل الهواء مثلاً للإبصار وامّا الآلات فمثل العين للإبصار.

وقد بعدوا عن الحق، فإنه لوكان الإحساس يقع للنفس بذاتها من غير هذه الآلات لكانت هذه الآلات معطلة فى الخلقة لاينتفع بها، وأيضا فإن النفس إذا كانت غيرجسم عندهم ولاذات وضع فيستحيل أن يكون بعض

١ـ لانه جسم.

٢ـ قوله: «فيكون هذا المرئى» اى المرئى بالذات وهو الشبح المنطبع فى الجليدية.

٣ـ اى فى اللمس والبصر.

الأجسام قريبا منها ومتجها إليها فيحس، وبعضها بعيدا منها محتجبا عنها فلايحس. وبالجملة يجب أن لايكون اختلاف فى أوضاع الأجسام منها وحجبٌ وإظهار[١]، فإن هذه الأحوال تكون للأجسام عند الأجسام. فيجب أن تكون النفس إما مدركة لجميع المحسوسات وإما غير مدركة، وأن لاتكون غيبة المحسوس تزيله عن الإدراك. لأن هذه الغيبة عند شىء لامحالة هى خلاف الحضرة منه. فيكون عند ذلك الشىء لهذا الشىء غيبة مرة وحضور مرة، وذلك مكانى وضعى فيجب أن تكون النفس جسما؛ ليس ذلك بمذهب هؤلاء؛ وسنبين لك من بعد أن الصورة المدركة لايتم نزعها عن المادة وعلائق المادة يستحيل أن تستثبت بغير آلة جسدانية؛ ولو لم تحتج النفس فى إدراك الأشياء إلى المتوسطات لوجب أن لايحتاج البصر إلى الضوء وإلى توسط الشاف، ولكان تقريب المبصر من العين لايمنع الإبصار، ولكان سد الأذن لايمنع الصوت، ولكانت الآفات العارضة لهذه الآلات لا تمنع الإحساس.

ومن الناس من جعل المتوسط عائقا، وقال إنه لو كان المتوسط كلما كان أرقّ كان أدلّ[٢]؛ فلو لم يكن، بل كان خلاً صرفاً، لتمت

١ـ فى تعليقة نسخة: اى لاتكون حجب واظهار للاجسام منها.

٢ـ ص٣١٨ ج٢ من المباحث المشرقية للفخر: قال الشيخ من الناس من قال المتوسط كلما كان ارقّ كان ادلّ فلو كان خلا صرفاً لكان الابصار اكمل حتى يمكن ابصار النملة على السماء الخ. والمذكور فى الاسفار منقول من المباحث. ولكن عبارة الفخر منقولة بالمعنى. وقوله: لابصر عطف على قوله لتمت الدلالة. والمعنى ولابصر الشىء اكثر من المسافة التى يبصر ذلك الشىء حتى يمكن ان تبصر نملة فى السماء. وقال صدر المتالهين فى الاسفار (ج٤ ص٤٨ ط١ = ج٨ ص٢٠٠ ط٢): «فعلى هذا يظهر فساد قول من قال: المتوسط كلما كان ارق كان اولى فلو كان خلاً صرفاً لكان الابصار اكمل
←

الدلالة، ولأبصرَ الشيء أكبر مما يُبصَر، حتى كان يمكن أن تبصر نملة في السماء.

وهذا كلام باطل، فليس إذا أوجب رقته زيادة، يجب أن يكون عدمه يزيد أيضا في ذلك، فإن الرقة ليس هي طريقا إلى عدم الجسم. وأما الخلا فهو عدم الجسم عندهم، بل لو كان الخلا موجودا لما كان بين المحسوس والحاس المتباينين موصل ألبتة، ولم يكن فعل ولاانفعال ألبتة.

ومن الناس من ظن شيئا آخر وهو أن الحاس المشترك أو النفس متعلق بالروح، وهو جسم لطيف، سنشرح حاله بعد، وأنه آلة الإدراك، وأنه وحده يجوز أن يمتد إلى المحسوسات فيلاقيها أو يوازيها أو يصير منها بوضع ذلك الوضع يوجب الإدراك.

وهذا المذهب أيضا فاسد، فإن الروح لايضبط جوهره إلا في هذه الوقايات[1] التي تكتنفه، وأنه إذا خالطه شيء من خارج أفسد جوهره مزاجا وتركيبا. ثم ليس له حركة انتقال خارجا وداخلا، ولو كان له هذا

→ حتى كان يمكن ابصارنا النملة على السماء، لايما ذكروه في جوابه بانّ هذا باطل فليس اذا اوجب رقة المتوسط زيادة قوة في الابصار لزم ان يكون عدمه يزيد ايضا في ذلك فان الرقة ليست طريقاً الى عدم الجسم، لانّ اشتراط الرقة في الجسم المتوسط لو كان لاجل ان لايمنع نفوذ الشعاع فصح انه اذا كان رقة الجسم منشا سهولة النفوذ كان عدم الجسم فيما بين اولى في ذلك وكانت الرقة على هذا التقدير طريقاً الى العدم، بل فساده لانه لولم يكن بين الرائي والمرئي امر وجودي متوسط موصل رابط لم يكن هناك فعل وانفعال.»

١ـ تلك الوقايات هي اوعية الروح ولكن كل وعاء ليس بواق كالغدير للماء فان الماء لايفسد بالخروج عنه بخلاف الروح وتلك الاوعية ولذا عبر عنها بالوقايات اى الواقيات.

لجاز أن يفارق الإنسان ويعود إليه، فيكون للإنسان أن يموت وأن يحيا باختياره في ساعته ولو كان الروح بهذه الصفة لما احتيج إلى الآلات البدنية.

فالحق أن الحواس محتاجة إلى الآلات الجسدانية، وبعضها إلى وسائط، فإن الإحساس انفعال مّا، لأنه قبول منها لصورة المحسوس، واستحالة إلى مشاكلة المحسوس بالفعل، فيكون الحاس بالفعل مثل المحسوس بالفعل، والحاس بالقوة مثل المحسوس بالقوة، والمحسوس بالحقيقة القريب هو ما يتصور به الحاس من صورة المحسوس، فيكون الحاس من وجه مّا يحس ذاته لا الجسم المحسوس، لأنه المتصور بالصورة التي هي المحسوسة القريبة منها[1]، وأما الخارج فهو المتصور بالصور التي هي المحسوسة البعيدة، فهي تحس[2] ذاتها لا الثلج، وتحس ذاتها لا القار، إذا عنينا[3] أقرب الإحساس الذي لا واسطة فيه. وانفعال الحاس من المحسوس ليس على سبيل الحركة، إذ ليس هناك تغير من ضد إلى ضد، بل هو استكمال. أعني أن يكون الكمال الذي كان بالقوة قد صار بالفعل[4] من غير أن بطل فعل إلى القوة.

وإذ قد تكلمنا الآن على الإدراك الذي هو أعم من الحس، ثم تكلمنا في كيفية إحساس الحس مطلقا، فنقول: إن كل حاسة فإنها تدرك محسوسها وتدرك عدم محسوسها، أما محسوسها فبالذات، وأما عدم

١ـ راجع الى الحاس باعتبار القوة.

٢ـ في تعليقة نسخة: اى القوة تحس نفس ذاتها لاشيئاً خارجاً عن ذاتها.

٣ـ بالاحساس والمحسوس.

٤ـ في تعليقة نسخة: اي يكون استكمال من العدم الى الوجود لا ابطال امر وجودى.

محسوسها كالظلمة للعين والسكوت للسمع وغير ذلك فإنها[١] تكون بالقوة لا بالفعل. وأما إدراك أنها أدركت فليس للحاسة، فإن الإدراك ليس هو لونا فيبصر أو صوتا فيسمع، ولكن إنما يدرك ذلك بالفعل العقل أو الوهم على ما يتضح من حالهما بعدُ.



١ـ اى الحاسة.

الفصل الثالث

فى الحاسة اللمسية[1]

وأول الحواس الذى يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس، فإنه كما أن

١ـ راجع الفصل الثانى من الباب الرابع من نفس «الاسفار فى اللمس و احواله ص٣٩ ج٤ ط١ = ج٨ ص١٥٩ ط٢.
قال العلامة الشيرازى فى شرح حكمة الاشراق ص٤٥٤: «لكن اللمس اهمّ للحيوان فانّه لمّا كان مركباً من العناصر وكان صلاحه باعتدالها وفساده بتغالبها وجب ان يكون له قوة سارية فى كليته بها يدرك المنافى من الكيفيات».
وقال صدر المتألهين فى تعليقاته عليه: «يرد عليه ان ماذكره لايدل على كون اللامسة قوة سارية فى البدن كله ولا على عدم صحة بقاء الحيوان بدون اللامسة، ولو تم ما ذكره لدلّ على وجودها فى النباتات بل فى الجمادات فانها ايضا مركبة من العناصر صلاحها ببقاء الاعتدال وفسادها بزواله والذى يصلح ان يقال فى اثبات هذا المطلب ان قوة اللامسة لما كانت من شانها ادراك كيفيات العناصر وهى اوائل المحسوسات من باب الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وموضوع هذه القوة ايضاً مركب كالحيوان من العناصر بحسب صورتها التى تلزمها هذه الاوائل لابحسب مادتها المشتركة بين الكل فقوام هذه القوة ايضاً بما به قوام الحيوان بما هو حيوان اعنى كيفية الصورة العنصرية المتوسطة بين الاربع لاعتداله فلهذا سرت هذه القوة فى كل البدن الحيوانى لان طبيعتها كطبيعة الحيوان ومادتها كمادّته وكذا كل عضو من الاعضاء الحيوانية كاصل البدن مركب من صورة هذه الكيفيات اعنى المعتدل المتوسط فاذن صلاحها كصلاحه ببقاء الاعتدال وفسادها بفساده بزوال ذلك الاعتدال. فافهم يا حبيبى هذا فانه مع وضوحه دقيق.

كل ذى نفس أرضية فإن له قوة غاذية، ويجوز أن يفقد قوة قوة من الأخرى ولاينعكس، كذلك حال كل ذى نفس حيوانية فله حس اللمس، ويجوز أن يفقد قوة قوة من الآخرى ولاينعكس. وحال الغاذية عند سائر قوى التى للنفس الأرضية، حال اللمس عند سائر قوى الحيوان. وذلك لأن الحيوان تركيبه الأول هو من الكيفيات الملموسة، فإن مزاجه منها وفساده باختلالهما.

والحس طليعة للنفس، فيجب أن تكون الطليعة الأولى، هو مايدل على مايقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وأن تكون قبل الطلائع التى تدل على أمور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام أو مضرة خارجة عن الفساد.

والذوق، وإن كان دالا على الشيء الذى به تستبقى الحياة من المطعومات، فقد يجوز أن يعدم الذوق ويبقى الحيوان حيوانا، فإن الاحساس الأخر ربما أعان على ارتياد[1] الغذاء الموافق واجتناب المضارّ.

وأما الحواس الأخرى فلاتُعين على معرفة أن الهواء المحيط بالبدن مثلا محرق أو مجمد. وبالجملة فإن الجوع شهوة اليابس الحار والعطش شهوة البارد الرطب. والغذاء بالحقيقة ما يتكيف بهذه الكيفيات التى يُدركها اللمس. وأما الطعوم فتطييبات، فلذلك كثيرا مايبطل حس الذوق لآفة تعرض فيكون الحيوان باقيا، فاللمس هو أول الحواس ولابد منه لكل حيوان أرضى.

وأما الحركة فلقائل أن يقول: إنها أخت اللمس للحيوان، وكما أن من

١ـ فان الحواس الاخرى ربما اعانت على ارتياد، نسخة. الارتياد اى الطلب.

الحس نوعا متقدما كذلك قد يشبه أن يكون من قوى الحركة نوع متقدم. وأما المشهور فهو أن من الحيوان ما له حس اللمس وليس له قوة الحركة، مثل ضروب من الأصداف.

لكنا نقول: إن الحركة الإرادية على ضربين: حركة انتقال من مكان إلى مكان، وحركة انقباض وانباسط للأعضاء من الحيوان وإن لم يكن به انتقال الجملة من موضعه فيبعد أن يكون حيوان له حس اللمس ولاقوة حركة فيه ألبتة، فإنه كيف يعلم أنه له حس اللمس إلا بأن يشاهد فيه نوع هرب من ملموس وطلب لملموس. وأما ما يتمثلون هم به من الأصداف والإسفنجات[1] وغيرها، فإنا نجد للأصداف في غُلُفها حركات انقباض وانبساط والتواء وامتداد في أجوافها؛ وإن كانت لاتفارق أمكنتها، ولذلك يُعرف أنها تحس بالملموس. فيشبه أن يكون كل ما له لمس فله في ذاته حركة مّا إرادية إما لكليته وإما لأجزائه.

وأما الأمور التي تُلْمَس[2]، فإن المشهور من أمرها أنها الحرارة

١ـ في بحر الجواهر للهروي: اسفنج جسم بحري رخو متخلخل كاللبد، وعامة الفرس تقولون انه «ابر مرده».
واذا القى في الماء نشفه وحمل منه قريباً من حبشه وهو جسم خفيف يميل الى السواد غالباً ينبتُ في صخور السواحل ومنهم من يظن انه حيوان لانقباضه وتجمعه إذا لمس.

٢ـ قوله: واما الامور التي الخ، هذا شروع في بيان الاشياء الملموسة وذكر اولاً انّ المشهور ذهب الى انها ثمانية اشياء، وهي الحرارة واخواتها السبعة. والبواقي تلمس تبعاً لهذه الثمانية. مثلاً ان الصلابة تلمس تبعا لليبوسة، واللزوجة تبعاً للرطوبة. ثم تعرض لقول المشهور في الملموس بذاته والملموس بالعرض بان المشهور يظن ان الحرارة والبرودة تلمسان بذاتهما بلادخالة انفعال عضو حاس عبر عنه بالآلة. واما البواقي ←

والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة والثقل والخفة. وأما الصلابة واللين واللزوجة والهشاشة[1] وغير ذلك فإنها تحس تبعا لهذه المذكورات. فالحرارة والبرودة كل منهما يُحس بذاته، لا لما يعرض في الآلة من الانفعال بها. وأما الصلابة واللين واليبوسة والرطوبة فيظن[2] أنها لاتُحس بذاتها، بل يعرض للرطوبة أن تطيع[3] لنفوذ ماينفذ في جسمه، ويعرض من اليبوسة أن تعصى فتجمع العضو الحاس وتعصره، والخشونة أيضا يعرض لها مثل ذلك بأن تُحدث الاجزاء الناتية[4] منه عصرا ولاتُحدث الغائرة شيئا، والأملس يُحدث ملاسةً واستواء، وأما الثقل فيُحدث تمددا إلى أسفل، والخفة خلاف ذلك.

فنقول لمن يقول هذا القول: إنه ليس من شرط المحسوس بالذات أن يكون الإحساس به من غير انفعال يكون منه، فإن الحار أيضا مالم يُسخِّن لم يحسّ. وبالحقيقة ليس إنّما يحس ما في المحسوس بل مايحدث منه في الحاس حتّى انّه ان لم يحدث ذلك لم يحس به. لكن المحسوس بالذات هو الذي تحدث منه كيفية في الآلة الحاسة مشابهة لما فيه فيُحس. وكذلك الانعصار عن اليابس والخشن والتملس من

→ سواء كانت توابع وغيرها فهي تحسّ بدخالة عضو حاس. وبعد نقل ظن المشهور اخذ في ردهم حيث قال: فنقول لمن يقول هذا القول ... .

١ـ في تعليقة نسخة: الهشاشة مايصعب تشكيله ويسهل تفريقه لغلبة اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج واللزوجة مقابلة لها.

٢ـ اي المشهور.

٣ـ اي ان تطيع الرطوبة لنفوذ العضو الحاس ينفذ في جسم المحسوس البعيد اي المحسوس بالعرض.

٤ـ الاجزاء الناتية من النتو والناتية تقابل الغائرة. منه، اي من الجسم الخشن.

الأملس والتمدد إلى جهة معلومة من الثقيل والخفيف، فإن الثقل والخفة ميلان والتمدد أيضا ميل إلى نحو جهة مّا. فهذه الأحوال إذا حدثت في الآلة أحس بها لابتوسط حر أوبرد، أو لون أو طعم، أو غير ذلك من المحسوسات، حتى كان يصير لأجل ذلك المتوسط غير محسوس أوّلي أو غير محسوس بالذات، بل محسوسا ثانيا أو بالعرض. ولكن هاهنا ضرب آخر[1] مما يحس مثل تفرق الاتصال الكائن

١ـ قوله : ولكن هيهنا ضرب آخر، حاصل السؤال ان تفرق الاتصال امر عدمي و ادراك ألمه امر وجودي فكيف يلمس التفرق وهو ليس بشيء من الامور المعدودة التى تلمس، وكذا السؤال في نحو لذة الجماع؟ فاجاب بان الحيوان متحقق اى متكون من المزاج والتركيب والمراد من التركيب هو مقابل التفرق اى الاتصال. ولكل واحد منهما صحة ومرض والمرض ايضاً قد يكون مفسد المزاج اى قد يكون مهلكاً وقد لايكون وكذلك المرض العارض للتركيب قد يكون مهلكاً وقد لايكون. واللمس حس يتقى به ما يفسد به المزاج والتركيب ايضاً. فالالم والراحة من الالم من المحسوسات اللمسية.

ثم اورد في الاثناء بعض الآراء تسديداً للسؤال وقال: وخصوصاً وقد ظن بعض الناس الخ. وردّه بقوله: ليس كذلك، لان الحار والبارد يتغير بكل واحد منهما المزاج وبذلك التغير يحس كل واحد منهما والحال انّ المزاج باق على استوائه واتصاله واعتداله. يعني ان ذلك المزاج مع تغيره الانفعالي لايخرج عن الاستواء، يعني لايتحقق تفرق الاتصال لانه لو تحقق ذلك التفرق لايكون جميع اجسام العضو اللامس متشابها مستويا، والحال انّ جميع اجسام العضو مستو متشابه مع صدق ذلك التغير الانفعالي فلايكون سائر الكيفيات اى جميعها انما تحس بتوسط مايحدث من تفرق الاتصال.

وبعد ذلك اجاب عن سؤال مقدّر وهو انّ بعض الامراض مع شدته لايحس كالدق يعني حمى الدق وبعضها مع كونه ليس بتلك الشدة يحسّ كالغب اى حمى الغب.

فاجاب عنه بقوله : ونقول انّ كل حال الخ.

ثم اعلم انّ لصدر المتالهين في الفصل الخامس من القسم الثالث من الجواهر والاعراض من الاسفار تحقيقاً انيقاً في المقام (ص٤١ ج٢ ط١ = ص١٢٥ ج٤ ط٢) فراجع.

وراجع ايضاً العين الثامنة عشرة من عيون مسائل النفس.

بالضرب وغير ذلك، وذلك ليس بحرارة ولابرودة ولارطوبة ولايبوسة ولاصلابة ولاشيء من المعدودات،[١] وكذلك أيضا الإحساس بالملذات اللمسية مثل اللذة التي للجماع وغير ذلك، فيجب أن ننظر أنها كيف هي وكيف تنسب إلى القوة اللمسية وخصوصا وقد ظن بعض الناس أن سائر الكيفيات إنما تحس بتوسط مايحدث من تفرق الاتصال. وليس كذلك[٢]، فإن الحار والبارد من حيث يتغير به المزاج يحس على استوائه، وتفرق[٣] الاتصال لايكون مستويا متشابها في جميع الاجسام.

لكنا نقول[٤]: إنه كما أن الحيوان متكون بالامتزاج الذي للعناصر، كذلك هو متكون أيضا بالتركيب. وكذلك الصحة والمرض، فإن منهما ماينسب إلى المزاج ومنهما ماينسب إلى الهيئة والتركيب. وكما أن من فساد المزاج منه ماهو مفسد كذلك من فساد التركيب منه ما هو مهلك؟ وكما أن اللمس حس يتقى به مايفسد المزاج، كذلك هو حس يتقى به مايفسد التركيب. فاللمس أيضا يدرك به تفرق الاتصال ومضاده وهو عوده إلى الالتئام.

ونقول: إن كل حال مضادة لحال البدن فإنها يحس بها عند الاستحالة وعند الانتقال إليها، ولايحس بها عند حصولها واستقرارها. وذلك لأن الإحساس انفعال مّا أو مقارن لانفعال مّا، والانفعال إنما يكون عند زوال

١ـ في المطبوعة بمصر: ولاصلابة ولالين ولاشيء من المعدودات. ولكن المتن موافق لنسخنا الثلاثة المخطوطة.

٢ـ جواب عن ذلك الظن.

٣ـ الواو حالية.

٤ـ جواب عن قوله: ولكن هيهنا ضرب آخر الخ.

شيء وحصول شيء، وأما المستقر فلا انفعال به . وذلك في الأمزجة الموافقة والرديئة معا، فإن الأمزجة الرديئة إذا استقرت وأبطلت الأمزجة الأصلية حتى صارت هذه الرديئة كانها أصلية لم يحس بها، ولذلك لاتحس بحرارة الدق وإن كانت أقوى من حرارة الغب . وأما إن كانت الأصلية موجودة بعد وهذه الطارئة مضادة لها أحس بها، وهذا يسمى سوء المزاج المختلف، وهذا المستقر يسمى سوء المزاج المتفق، فالألم والراحة من الألم أيضا من المحسوسات اللمسية .

ويفارق اللمسُ فى[1] هذا المعنى سائرَ الحواس، وذلك لأن الحواس

١ـ قوله : ويفارق اللمس، اقول : اللمس لانغماره فى الطبيعة كان ادراكه فى منغمره وكذا الذوق والشم . فهذه الثلاثة احكام الطبيعة غالبة عليها فلايتحقق ادراكها الابمماسة محسوساتها الخارجية اعنى بها المحسوس بالعرض فتلتذ وتالم كل واحدة منها من محسوساتها القريبة اعنى بها الذاتية في موطنها ومنغمرها . بخلاف البصر والسمع فانّ لهما شاناً من التفوق والاستعلاء على الطبيعة فلالذة ولا الم لهما من محسوساتهما المبصرة والمسموعة . بل النفس تلتذ وتتالم من داخل .

فان قلت : ان النفس مطلقا مدركة لان تلك القوى كلها فروعها فلافرق من هذه الحيثية بين تلك الثلاثة وبين هاتين .

قلت : لامشاحة في ذلك وانما الكلام في ان اللمس الذى من فروع النفس انما هو مدرك فى موطنه وإنما يلتذ او يالم من ملموسه فى موطنه ومنغمره من حيث انه ملموسه وكذا الذوق والشم . بخلاف البصر والسمع فانهما لايلتذان ولايتالمان من مدركاتهما من حيث انها مبصرة او مسموعة وانما ذلك الالتذاذ والتالم للنفس من داخل لا فى موطنهما . فان اصابتهما لذة او الم فانما تلك الاصابة من حيث اللمس السارى فيهما كسائر اللوامس .

وبالجملة اللمس منغمر فى الطبيعة وان كان فى الرتبة فوقها . يعنى ان الطبيعة اذا صوعدت صارت لمساً واللمس اذا صوعد صار ذوقا وهكذا الذوق اذا صوعد صار شمّاً، والشم سمعاً والسمع بصراً والبصر خيالاً والخيال عقلاً وان للنفس فى كل واحدة ←

الأخرى: منها ما لا لذة لها في محسوسها ولا ألم. ومنها مايلتذ و يألم بتوسط أحد المحسوسات. فاما التي لالذة فيها فمثل البصر لايلتذ بالألوان

منها حكماً بحسبها. ولكل واحدة منها بحسب انغمارها في الطبيعة وانقهارها عليها حكماً آخر وان كان حكمها حكمها فافهم.

ثم ان لصدر المتألهين كلاماً في المقام في الاشراق السادس من الشاهد الاول من المشهد الثالث من الشواهد الربوبية (ص١٣٣ ط١ = ١٩١ ط٢) قال: «حكمة عرشية: وبما ذكره الشيخ في القانون: ان هاتين القوتين [السمع والبصر] لالذة لهما في محسوسيها ولا الم بخلاف البواقي. فعجزت عن دركه شرّاح القانون واعترضوا عليه وطال الكلام بينهم جرحاً وتعديلاً ولم ياتوا عن آخرهم بشيء يطمئن به القلب. وفيما قُسّم لنا من الملكوت ان الحيوان بما هو حيوان تتقوم مادة حياته من الكيفيات الملموسة وهذه أولى مرتبة الحيوانية التي لايخلو منها حيوان. كمالايخلو حيوان من قوة اللمس لانّ المدرِك من كل شيء والشاعر من كل حيّ قوة من باب مايدركه وآلة من جنس مايشعر بهِ ويحضر عنده اذ به يخرج من القوة الى الفعل فالملايم والمنافر للحيوان بما هو حيوان ولادنى الحيوانات اولاً وبالذات انّما هما من مدركات قوة اللمس لانها يتقوم بها بدنه.

ثم مدركات الذائقة في الحيوانات المرتفعة درجتها قليلاً عن ادنى المراتب فيفتقر الى اغذية مخصوصة والى قوة من شانها تميز النافع عن الضار فيما يتغذى ويزداد به بدنه من المذوقات وتالي الكيفيتين في الملايمة والمنافرة مدركات الشامة حيث يتغذى بها لطائف الاعضاء كالارواح البخارية.

واما مدركات السامعة والباصرة فليس للحيوان بما هو حيوان اليها حاجة قريبة لانّ بدنه ليس مركباً من الاصوات ولامن الاضواء ولا الالوان ولاشك في أن الآلات الحساسة جسم حيواني واللذة هي ادراك الملايم والملايم للجسد الحيواني اما الملموس او المذوق او المشموم لا الاصوات والانوار بل هي ملايمة للنفس التي هي من عالم النور كما سيجيء وقس عليها حال الالم. ومما يؤكد ما ذكرنا ان جنس الحيوان مدة مديدة في الموضع المظلم الخالي عن الصوت لايوجب موته بخلاف حبسه عن الملموس لحظة وعن المطعوم ايّاماً قلائل والشمُ ضرب من الطعم قد يصير بدلاً منه في بعض الحيوان احياناً وفي الجنّ دائماً». انتهى كلامه.

ولا يتألم، بل النفس تتألم من ذلك وتلتذ من داخل. وكذلك الحال فى الأذن، فإن تألمت الأذن من صوت شديد والعين من لون مفرط كالضوء فليس تألم من حيث تسمع أو تبصر، بل من حيث تلمس، لأنه يحدث فيه ألم لمسى، وكذلك تحدث فيه[١] بزوال ذلك لذة لمسية. وأما الشم والذوق فتتألمان وتلتذان إذا تكيفتا بكيفية منافرة أو ملائمة. وأما اللمس فإنه قد يتألم بالكيفية الملموسة ويلتذ بها، وقد يتألم ويلتذ بغير توسط كيفية هى المحسوس الأول، بل بتفرق الاتصال والتئامه.

ومن الخواص التى للمس أن الآلة الطبيعية التى يحس بها وهى لحم عصبى أو لحم وعصب تحس بالمماسة، وإن لم يكن متوسط[٢] ألبتة، فإنه لامحالة يستحيل عن المماسات ذوات الكيفيات؛ وإذا استحال عنها أحس، ولا كذلك حال كل حاسة مع محسوسها. وليس يجب أن يظن أن الحساس هو العصب فقط، فإن العصب بالحقيقة هو مؤد للحس اللمسى إلى عضو غيره وهو اللحم. ولو كان الحساس نفس العصب فقط، لكان الحساس فى جلد الإنسان ولحمه شيئا منتشرا كالليف، وكان حسه ليس بجميع[٣] أجزائه، بل أجزاء ليفية فيه، بل العصب الذى لحس[٤] اللمس مؤد وقابل معا. والعصبة المجوفة مؤدية للبصر لكنها غير

١ـ لانه يحدث فيها الم لمسي وكذلك تحدث فيها (كما فى المطبوعة بمصر). ومخطوطا تنا موافقة للمتن اى يحدث في كل واحد منهما ... .

٢ـ بتوسط. كما فى عدة نسخ.

٣ـ ليس لجميع اجزائه نسخة. قال الهروى فى بحر الجواهر: ليف بالكسر: پوست درخت خرما. و در طب عبارتست از ريشهاى پى و رباط. وفيه ايضاً: البردية هى الرطوبة الجليدية.

٤ـ الذى يحس اللمس. كما فى عدة نسخ.

قابلة، إنما القابل ما إليه تؤدى وهو البردية أو ما هو مستول[1] عليه وهو الروح.

فبين إذن أن من طباع اللحم أن يقبل الحس، فان كان يحتاج أن يقبله من مكان آخر ومن قوة عضو آخر توسط بينهما العصب. وأما إن كان المبدأ موجودا فيه فهو حساس بنفسه وإن كان لحما، وذلك كالقلب. وإن انتشر فى جوهر القلب ليف عصبى[2]، فلايبعد أن يكون ليلتقط عنه الحس ويؤديه إلى أصل واحد يتأدى عنه إلى الدماغ، وعن الدماغ إلى أعضاء أخرى، كما سيتضح بعد. وكالحال فى الكبد من جهة انبثاث عروق ليفية فيه لتقبل عنه وتؤدى إلى غيره، ويجوز أن يكون انبثاث الليف فيه ليقوى قوامه ويشتد لحمه، وسنشرح هذه الأحوال فى مواضع آخر مستقبلة.

ومن خواص اللمس أن جميع الجلد الذى يطيف بالبدن حساس باللمس ولم يفرد له جزء منه. وذلك لأن هذا الحس لما كان طليعة تراعى الواردات على البدن التى تعظم مفسدتها إن تمكنت من أى عضو وردت عليه، وجب أن يُجعل جميع البدن حساسا باللمس؛ ولأن الحواس الأخرى قد تتأدى إليها الأشياء من غير مماسة ومن بعيد، فيكفي أن تكون

۱ـ مشتمل، نسخة.

۲ـ قال فى الفصل الاول من التعليم الخامس من كليات القانون ص٤٦ و ٤٧ من الطبع الناصرى وص١٦ من الطبع الرحلى: قال كبير الفلاسفة: العضو المعطي الغير القابل هو القلب وهو الاصل الاول لكل قوة وهو يعطى لساير الاعضاء القوى التى بها تغذو والتى بها تحس والتى بها تدرك وتحرك. قال الآملى فى شرحه: وانما قيد الاصل بالاول لان الدماغ اصل ثان وكذا الكبد فى اعطائهما قوة الحس والحركة والتغذية بعد قبولهما من القلب.

آلتها عضوا واحدا إذا أورد عليه المحسوس[١] الذی يتصل به ضرر عرفت النفس ذلك فاتقته وتنحت بالبدن عن جهته. فلو كانت الآلة اللامسة بعض الأعضاء، لما شعرت النفس إلا بما يماسها وحدها[٢] من المفسدات. ويشبه أن تكون قوی اللمس قوی كثيرة[٣] كل واحد واحد منها تختص بمضادة، فيكون ماتدرك به المضادة التی بين الحار والبارد غير الذی تدرك به المضادة التی بين الثقيل والخفيف. فإن هذه أفعال أولية للحس يجب أن تكون لكل جنس منها قوة خاصة، إلا أن هذه القوی لما انتشرت فی جميع الآلات بالسوية ظنت قوة واحدة، كما لو كان اللمس والذوق منتشرين فی البدن كله انتشارهما فی اللسان لظن مبدآهما[٤] قوة واحدة، فلما تميزا فی غير اللسان عرف اختلافهما.

وليس يجب ضرورة أن تكون لكل واحدة من هذه القوی آلة تخصها،

١ـ فی تعليقة نسخة : اما كون اللمس بهذه الحالة ای بان لايحس الا بالمماسة والقوی الاخری لاتحتاج اليها لشدة تأدية هذه القوة دون ساير القوی.

٢ـ فی تعليقة نسخة : دون باقی الاعضاء.

٣ـ فی تعليقة نسخة : الملموسات لما كانت حقايق مختلفة محسوسة من حيث حقايقها المختلفة فان الثقل من حيث هو ثقل والبرودة من حيث هی برودة ملموسان لامن حيث انه امر مشترك بينهما يكون هو ملموس بذاته ويكون الثقل والبرودة وصفين لاحقين به فلامحالة يجب ان تكون القوة اللامسة متعددة بخلاف المبصرات فانها ليست محسوسة من حيث خصوصياتها المتمايزة التی هی السوادية والبياضية وغيرهما بل من حيث الاشتراك بينهما وهو كونها لوناً فقط بحيث لو وجد اللون لما هولون فقط مجرداً عن جميع الخصوصيات لكان مبصراً لامحالة فلذلك لم يجعل محلها الاقوة واحدة وفی آخر الفصل الخامس الاتی قال الشيخ ما مفاده هذا.

٤ـ المبدأ ان علی التثنية أضيف إلی الضمير. واعلم أن صدر المتالهين ذكر فی ص٤٨ ج ٤ ط١ = ص٢٠٠ ج٨ ط ٢ من نفس الاسفار إنحصار الحواس فی هذه الخمس فراجع.

بل يجوز أن تكون آلة واحدة مشتركة لها، ويجوز أن يكون هناك انقسام في الآلات غير محسوس، وقد اتفق في اللمس أن كانت الآلة الطبيعية[١] بعينها هي الواسطة. ولما كان كل واسطة يجب أن يكون عادما في ذاته لكيفية مايؤديه، حتى إذا قبلها وأدّاها أدّى شيئا جديدا، فيقع الانفعال عنه فيقع[٢] الإحساس به. والانفعال لايقع إلا عن جديد كان كذلك أيضا آلة اللمس.

لكن المتوسط الذي ليس هو مثلا بحار ولابارد يكون على وجهين: أحدهما على أنه لاحظّ له من هاتين الكيفتين أصلا؛ والثاني ما له حظ منهما ولكن صار فيه إلى الاعتدال، فليس بحار ولا بارد، بل معتدل متوسط.

ثم لم يمكن أن تكون آلة اللمس خالية أصلا عن هذه الكيفيات، لأنها مركبة منها، فوجب أن يكون خلوها عن هذه الأطراف بسبب المزاج والاعتدال لتُحسّ مايخرج عن القدر الذي لها. وما كان من أمزجة اللامسات أقرب إلى الاعتدال، كان ألطف إحساسا. ولما كان الإنسان أقرب الحيوانات كلها من الاعتدال كان ألطفها لمسا. ولما كان اللمس أول الحواس، وكان الحيوان الأرضي لايجوز أن يفارقه، وكان لايكون إلا بتركيب معتدل ليحكم به بين الأضداد؛ فبيّن[٣] من هذا أنه ليس للبسائط

١ـ يعني العصب هو الواسطة في تأدية الحس اللمسي إلى عضو آخر هو اللحم.

٢ـ ليقع الإحساس به، نسخة.

٣ـ جواب «لما كان». وفي تعليقة نسخة: قوله «فبيّنٌ من هذا»: اي من انّ اعتدالاً ماموجب للحكم بين الأضداد فالبسائط التي لاتركيب فيها اصلاً فضلاً عن الاعتدال تكون خالية عن القوة وكذلك مايشبه البسائط كالجماد والنبات من المركبات خالية عن القوة لعدم الاعتدال فيهما.

ومـايقــرب منهـا[1] حس البتــة ولاحـيـاة إلا النمـو فی بعض مـايقـرب من البسائط . فليكن هذا مبلغ مانقوله فی اللمس .



١ـ كالجماد والنبات .

الفصل الرابع

فى الذوق والشم

وأما الذوق فإنه تال للّمس، ومنفعته أيضا فى الفعل الذى به يتقوم البدن وهو تَشْهِيةُ الغذاء واختياره، ويجانس اللمس فى شىء وهو فى أن المذوق يدرك فى أكثر الأمر[1] بالملامسة، ويفارقه فى أن نفس الملامسة لاتؤدى الطعم، كما أن نفس ملامسة الحار مثلا تؤدى الحرارة، بل كأنه محتاج إلى متوسط يقبل الطعم ويكون فى نفسه لاطعم له وهو الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة[2]. فإن كانت هذه الرطوبة عديمة الطعوم أدت الطعوم بصحة وإن خالطها طعم، كما يكون للممرورين من المرارة، ولمن فى معدته خلط حامض من الحموضة شابت ما تؤديه بالطعم الذى فيه فتحيله مُرّاً أو حامضا.

١ـ فى تعليقة نسخة: قوله «فى اكثر الامر» لعل مراده ان الذايق قد يمكن ان يلمس بعض المذوقات ولايحس منه طعم.

٢ـ قوله ـ قدس سره ـ «من الآلة المسماة بالملعبة» الملعبة بتقديم الميم وكسرها من: ل ـ ع ـ ب اسم آلة كالمكنسة اى آلة تورث الرطوبة اللعابية. والقرائة بتقديم الباء على اللام من: ب ـ ل ـ ع ملحونة.

ومما فيه موضع نظر هل هذه الرطوبة إنما تتوسط بأن تخالطها أجزاء ذى الطعم مخالطة تنتشر فيها ثم تنفذ فتغوص فى اللسان حتى تخالط اللسان فيحسه، أو تكون نفس الرطوبة تستحيل إلى قبول الطعم من غير مخالطة، فإن هذا موضع نظر. فإن كان المحسوس هو المخالط فليست الرطوبة بواسطة مطلقة، بل واسطة تسهّل وصول الجوهر المحسوس الحامل للكيفية نفسها إلى الحاس وأما الحس نفسه فإنما هو بملامسة الحاس للمحسوس بلاواسطة. وإن كانت الرطوبة تقبل الطعم وتتكيف به فيكون المحسوس بالحقيقة أيضاً هو الرطوبة ويكون أيضا بلا واسطة[1]، ويكون الطعم إذا لاقى آلة الذوق أحسته، فيكون لوكان للمحسوس الوارد من خارج سبيل إلى المماسة الفائضة من غير هذه الواسطة لكان ذوق، لا كالمبصر الذى لايمكن أن يلاقى آلة الإبصار بلاواسطة. وإذا مست الآلة المبصر لم يدرك البتة[2]، لكنه بالحرى أن تكون هذه الرطوبة للتسهيل وأنها تتكيف وتختلط معا، ولو كان سبيل إلى الملامسة المستقصاة من غير هذه الرطوبة لكان يكون ذوق.

فإن قيل: ما بال العفوصة تذاق وهى تورث السُدَد وتمنع النفوذ؟

فنقول: إنها أولا تخالط بوساطة هذه الرطوبة ثم تؤثّر أثرها من التكثيف وقد خالطت. والطعوم التى يدركها الذوق هى الحلاوة[3] والمرارة[4]

١ـ فى تعليقة نسخة: اى كما فى الاول او كما يكون محسوساً بالذات.

٢ـ واذا مست الآلة المدركة لم تدرك البتة. (كما فى نسختين من الشفاء ونسخة اخرى كما فى المتن).

٣ـ شيرينى.

٤ـ تلخى.

والحموضة[١] والقبض[٢] والعفوصة[٣] والحرافة[٤] والدسومة[٥] والبشاعة[٦] والتفه[٧]. والتفه يشبه أن يكون كأنه عدم الطعم، وهو كما يذاق من الماء ومن بياض البيض. وأما هذه الأخرى فقد تكثرت بسبب أنها متوسطات[٨] وأنها أيضا مع ماتحدث ذوقا يحدث بعضها لمسا، فيتركب من الكيفية الطعمية ومن التأثير اللمسى شيء واحد لايتميز فى الحس، فيصير ذلك الواحد كطعم محض متميز، فإنه يشبه أن يكون طعم من الطعوم المتوسط بين الأطراف يصحبه طعم وتفريق وإسخان وتسمى جملة ذلك حرافة، وآخر يصحبه طعم وتفريق من غير إسخان وهو الحموضة، وآخر يصحبه مع الطعم تجفيف وتكثيف وهو العفوصة. وعلى هذا القياس ما قد شُرّح فى الكتب الطبية.

وأما الشم فإنه وإن كان الإنسان أبلغ حيلة فى التشمم من سائر

١ـ ترشي.

٢ـ خشكى.

٣ـ دبش، گلوگير. وفى تعليقة نسخة العفص والقابض متقاربان فى الطعم لكن القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص باطنه ايضاً.

٤ـ تندى، تيزى.

٥ـ چربى.

٦ـ بدمزه. قال السيد فى شرح المواقف ص٢٨٤ ج٥: فمن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة نحو البشاعة المركبة من مرارة وقبض كما فى الحضض. قال الجوهرى: شيء بشع اى كريه الطعم يأخذ بالحلق (بحرالجواهر). وقال صدر المتالهين فى الاسفار: قد تتركب طعمان فى جرم واحد مثل اجتماع المرارة والقبض ويسمى بشاعة. (الأسفار ج٢ ص٣٣ ط١ = ج ٤ ص١٠٣ ط٢).

٧ـ بى مزه.

٨ـ اى بين الاطراف يعنى المتوسط بين عديم الطعم وشديد الطعم الذى اذا ورد على القوة يبطلها.

الحيـوانات[١] فـإنه يُثيـر الروائح الكامنة بالدلك، وهذا ليس لغيـره، ويتقصى فى تحسّسها بالاستنشاق، وهذا لايشاركه فيه غيره. فإنه لايقبل الروائح قبولا قويا حتى يحدث فى خياله منها مُثُل ثابتة كما تحصل للملموسات والمطعومات. بل تكاد أن تكون رسوم الروائح فى نفسه رسوما ضعيفة. ولذلك لاتكون للروائح عنده أسماء إلا من جهتين :

إحداهما من جهة الموافقة والمخالفة بأن يقال طيبة ومنتنة، كما لو قيل للطعم إنه طيّب وغير طيّب من غير تصور فصل أو تسمية.

والجهة الأخرى أن يشتق لها من مشاكلتها للطعم اسم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة، كأنّ الروائح التى اعتيد مقارنتها لطعوم مّا تنسب إليها وتعرف بها.

ويشبه أن يكون حال إدراك الروائح من الناس كحال إدراك أشباح الأشياء وألوانها من الحيوانات الصلبة العين، فإنها تكاد أن تكون إنما تدركها كالتخيل غير المحقق وكما يدرك ضعيف البصر شبحا من بعيد. وأما كثير من الحيوانات الصلبة العين فإنها قوية جدا فى إدراك الروائح مثل النمل، ويشبه أن لاتحتاج أمثالها إلى التشمم والتنشق، بل تتأدى إليها الروائح فى الهواء.

وواسطة الشم أيضا جسم لارائحة له كالهواء والماء وهى التى تحمل رائحة المشمومات[٢].

١ـ قال الرازى : الانسان يكاد ان يكون ابلغ الحيوانات فى الشم إلا انه أضعفها فى بقاء متمثله فى خياله فانّ رسوم الروائح فى نفس الانسان ضعيفة جداً ولذلك لايكون للروائح عنده اسماء إلا من وجهين.

٢ـ اى الواسطة هى التى تحمل رائحة المشمومات، نسخة.

وقد اختلف الناس في الرائحة: فمنهم من زعم أنها تتأدى بمخالطة شيء من جرم ذي الرائحة متحلل متبخر فيخالط المتوسط. ومنهم من زعم أنها تتأدى باستحالة من المتوسط من غير أن يخالطه شيء من جرم ذي الرائحة متحلل عنه. ومنهم من قال إنها تتأدى من غير مخالطة شيء آخر من جرمه ومن غير استحالة من المتوسط. ومعنى هذا أن الجسم ذا الرائحة يفعل في الجسم عديم الرائحة وبينهما جسم لارائحة له من غير أن يفعل في المتوسط، بل يكون المتوسط مُمكِّنا من فعل ذلك في هذا، على مايقال في تأدي الأصوات والألوان.

فحري بنا أن نحقق هذا ونتأمله.

ولكن لكل واحد من المذعنين[١] بشيء من هذه المذاهب حجة.

فالقائل بالبخار والدخان يحتج ويقول: إنه لو لم تكن الرائحة تسطع بسبب تحلل شيء، ما كانت الحرارة ومايهيج الحرارة من الدلك والتبخير ومايجري مجرى ذلك مما يذكي الروائح ولما كان البرد ممّا يحتبسها[٢]. فبين أن الروائح أنما تصل إلى الشم ببخار يتبخر من ذي الرائحة، يخالطه الهواء وينفذ فيه، ولهذا إذا استقصيتَ تشمّم التفاحة ذَبُلَتْ لكثرة مايتحلل منها.

والقائلون بالاستحالة احتجوا وقالوا: إنه لو كانت الروائح التي تملأ المحافل أنما تكون بتحلل شيء لوجب أن يكون الشيء ذوالرائحة ينقص وزنه ويقلّ حجمه مع تحلل مايتحلل منه.

وقال أصحاب التأدية: خصوصا إنه لايمكننا أن نقول إن البخار

١ـ المدعين، نسخة.

٢ـ لاكان البرد يخفيها، نسخة.

يتحلل من ذى الرائحة فيسافر مائة فرسخ فما فوقه، ولا أيضا يمكننا أن نحكم أن ذا الرائحة أشد إحالة للأجسام من النار فى تسخينها، والنار القوية إنما تسخن ما حولها إلى حد، وإذا بلغ ذلك غَلْوة[١] فهو أمر عظيم، وقد نجد من وصول الروائح إلى بلاد بعيدة مايزيل الشك فى أن وصولها لم يكن بسبب بخار انتشر أو استحالة فَشَتْ. فقد علم أن بلاد اليونانيين والمغاربة لاترى فيها رَخَمَة[٢] ألبتة ولا تأوى إليها وبينها وبين البلاد المُرخمة مسافة كثيرة تقارب ماذكرناه[٣]. وقد اتفق فى بعض السنين أن وقعت ملحمة[٤] بتلك البلاد فسافرت الرَخَم إلى الجيَف ولا دليل لها إلا الرائحة، فتكون الرائحة قد دلت من مسافة بُعدها بُعدٌ لايجوز معه أن يقال إن الأبخرة أو الاستحالات من الهواء وصلت إليه.

فنقول نحن: إنه يجوز أن يكون المشموم هو البخار، ويجوز أن يكون الهواء نفسه يستحيل عن ذى الرائحة فيصير له رائحة فيكون حكمه أيضا حكم البخار فيكون كل شيء لطيف الأجزاء من شأنه أن ينفذ إذا بلغ آلة الشم ولاقاها كان بخارا أو هواء مستحيلا إلى الرائحة أُحس به[٥]. وقد علمت أن كل متوسط يوصل إليه بالاستحالة، فإن المحسوس أيضا لو تمكّن من ملاقاة الحاسّ لأحسّ به بلا واسطة.

١ـ غلوة: مقدار يك تير انداختن راه.
٢ـ كركس، لاشخوار.
٣ـ اى تقارب مائة فرسخ.
٤ـ الملحمة: الواقعة العظيمة القتل.
٥ـ بالرائحة: نسخة.

ومما يدل على أن الاستحالة لها مدخل في هذا الباب، أنا مثلا نبخر الكافور تبخيرا يأتي على جوهره كله[١]، فتكون منه رائحة منتشرة انتشارا إلى حد وقد يمكن أن تنتشر منه تلك الرائحة في أضعاف ذلك الموضع بالنقل، والوضع جزءاً جزءاً من ذلك المكان كله حتى يتشمم منه في بقعة ضيقة صغيرة من تلك الأضعاف مثل تلك الرائحة. فإذا كان في كل واحدة من تلك البقاع الصغيرة يتبخر منه شيء فيكون مجموع الأبخرة التي تتحل منه في جميع تلك البقاع التي تزيد على البقعة المذكورة أضعافا مضاعفة للبخار كله الذي يكون بالتبخير أو مناسبا له، فيجب أن يكون النقصان الوارد عليه في ذلك[٢] قريبا من ذلك[٣] أو مناسبا له ولا يكون. فبين أن هاهنا للاستحالة مدخلاً.

وأما حديث التأدية[٤] المذكورة فأمر بعيد، وذلك لأن التأدية لاتكون إلا بنسبة مّا ونصبة[٥] للمؤدى عنه إلى المؤدى إليه. وأما الجسم ذو الرائحة فليس يحتاج إلى شيء من ذلك، فإنك لو توهمتَ الكافور قد نُقل إلى حيث لاتتأدى إليك رائحته، بل قد عُدِمَ دفعةً، لم يمنع أن تكون رائحته بعده[٦] باقية في الهواء، فذلك لامحالة لاستحالة أو مخالطة.

١ـ في تعليقة نسخة: اى بحيث يفنى كله.

٢ـ اى النقل.

٣ـ في تعليقة نسخة: اى التبخير الذى وقع على جوهره.

٤ـ وهو المذهب الثالث.

٥ـ كما في جميع النسخ التى عندنا وهذا هو الصواب. فمعنى العبارة على قراءة الصاد في النسبة الثانية ظاهر. وعلى قراءة السين بيان للنسبة الأولى والتاسيس أولى من التاكيد.

٦ـ اى بعد النقل والعدم.

وأما حديث الرَخَم فإنّه قد يجوز أن تكون رياح قوية تنقل الروائح والأبخرة المتحللة عن الجِيَف إلى المسافة المذكورة في أعلى الجو فيُحسّ بها ما هو أقوى حسا من النَاس وأعلى مكانا مثل الرخم وغيره . وأنتَ تعلم أن الروائح وإن كانت قد تصل إلى كثير من الحيوانات فوق ماتصل إلى الناس بكثير ، فقد تتأدى إليها المبصرات من مسافاة بعيدة وهى تحلّق[١] في الجو حتى يبلغ إبصارها في البعد مبلغا بعيدا جدا ، وحتى يكون ارتفاعها أضعاف ارتفاع قلل الجبال الشاهقة . وقد رأينا قلل جبال شاهقة جدا وقد جاوزتها النسور[٢] محلقة ، حتى يكاد أن يكون ارتفاعها ضِعف ارتفاع تلك الجبال . وقلل تلك الجبال قد ترى من ست أو سبع مراحل ، وليس نسبة الارتفاع إلى الارتفاع كنسبة بُعد المرئى إلى بُعد المرئى[٣] ، فإنك ستعلم فى الهندسة أن النسب في الأبعاد التى منها يرى أعظم وأكبر . فلايبعد أن تكون الرَخَم قد علت في الجو بحيث ينكشف لها بُعد هذه المسافة فرأت الجيف ، فإن كان يستنكر تأدي أشباح هذه الجيف إليها

١ـ تحليق الطائر : ارتفاعه فى طيرانه . ص

٢ـ نسر : كركس ، ج : نسور .

٣ـ الرائى ، نسخة . وفى تعليقة نسخة : «قوله : وليس نسبة الارتفاع الى الارتفاع كنسبة بعد المرئى الى بُعد المرئى ، لانه يمكن ان يكون الارتفاع مثلاً عشرة أذرع ويرى بُعد المرئى من العمود الخارج عن البصر الى السطح بهذا الارتفاع خمسين ذراعاً مثلاً . فاذا صار الارتفاع خمسة عشر ذراعاً مثلاً يرى هذا المرئى بعيداً عن العمود المذكور عشرة اذرع مثلاً . فلاتكون نسبة الارتفاع الى الارتفاع كنسبة بعد المرئى من العمود الى بُعد المرئى من العمود .

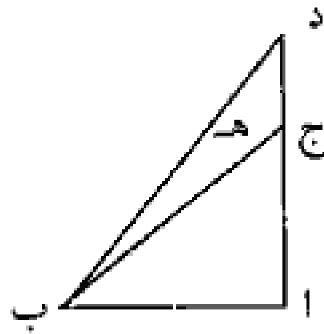
وبيان ماذكره : ان الابعاد ترى من المواضع البعيدة اقصر فان كل مرئى واقع فى سطح يرتفع عنه البصر فانه يرى اقرب اذا صار البصر ارفع . فليكن السطح «ا ـ ب» ، والمرئى «ب» ، والبصر هو «ه» مرتفع عنه بقدر «ا ـ ج» .

←

فتأدى روائحها التي هي أضعف تأديا أولى بالاستنكار. وكما أنه ليس يحتاج كل حيوان في تحريك الجَفْن والمقلة إلى أن يبصر كذلك ليس يحتاج كل حيوان إلى استنشاق حتى يشم، فإن كثيرا منها يأتيها الشم من غير تشمم.



←



فنقول: انّ «ب» يرى اقرب من «الف» موقع العمود الخارج من البصر الى السطح اذا صار «ج» «د» بقدر «ا ـ ج». لان زاوية «ا ـ ب ـ د» اعظم من زاوية «أ ـ ب ـ ج» وزاوية «الف» بحاله. فتكون زاوية «اج ب» اعظم من زاوية «ا د ب». وايضاً زاوية «ا ج ب» خارجة عن مثلث «د ج ب». وله وجوه اخرى.

ثم انّ في تعليقة اخرى توضيح على هذه التعليقة السابقة ذكرها وهو: «قوله فان كل مرئي واقع في سطح يرتفع عنه البصر فانه يرى اقرب اذا صار البصر ارفع»: اى اقرب من موقع العمود الخارج من البصر الى السطح كما يظهر من عبارته فيما بعد».

الفصل الخامس

في حاسة السمع

وإذ قد تكلمنا في أمر اللمس والذوق والشم، فبالحرى أن نتكلم في أمر السمع. فنقول: إن الكلام في أمر السمع يقتضي الكلام في أمر الصوت وماهيته، وقد يليق بذلك الكلام في الصَدى. فنقول:

إن الصوت ليس أمرا قائم الذات موجودا ثابت الوجود يجوز فيه مايجوز في البياض والسواد والشكل من أحكام الثبات على أن يصح فرضه ممتد الوجود وأنه مثلا لم يكن له مبدأ وجود زماني كما يصح هذا الفرض في غيره، بل الصوت بيّن واضح من أمره أنه أمر يحدث وأنه ليس يحدث إلا عن قلع أو قرع. أما القرع فمثل ما تقرع صخرةٌ أو خشبة فيحدث صوت. وأما القلع فمثل مايقلع أحد شقي مشقوق عن الآخر كخشبة تنحى عليها بأن يبين أحد شقيها عن الآخر طولا. ولا تجد أيضا مع كل قرع صوتا، فإن قرعتَ جسما كالصوف بقرع لين جدا لم تحس صوتا، بل يجب أن تكون للجسم الذي تقرعه مقاومة مّا، وأن يكون للحركة التي للمقروع به إلى المقروع عنيف صادم[1]، فهناك تُحس. وكذلك أيضا إذا

١ـ وان يكون للحركة التي للمقروع به الى المقروع عنف صادم. (كما في النسخ التي ←

شققتَ شيئا يسيراً وكان الشيء لاصلابة له لم يكن للقلع صوت ألبتة. والقرع بما هو قرع لايختلف، والقلع أيضا بما هو قلع لايختلف. لأن أحدهما إمساس والآخر تفريق، لكن الإمساس يخالف الإمساس بالقوة والسرعة، والتفريق أيضا يخالف التفريق بمثل ذلك. ولأن كل صائر إلى مماسة شيء فيجب أن يفرغ لنفسه مكان جسم آخر كان مماسا له لينتقل إليه، وكل مقلوع عن شيء فقد يفرغ مكانه حتى يصار إليه.

وهذا الشيء الذى فيه هذه الحركات شيء رطب سيال لامحالة إما ماء وإما هواء، فتكون مع كل قرع وقلع حركة للهواء وما يجرى مجراه إما قليلا قليلا وبرفق، وإما دفعة على سبيل تموج أو انجذاب بقوة. وقد وجب هاهنا شيء لابد أن يكون موجودا عند حدوث الصوت وهو حركة قوية من الهواء أو مايجرى مجراه.

فيجب أن يتعرف هل الصوت هو نفس القرع أو القلع، أو هو حركة[1] موجيّة تعرض للهواء من ذلك، أو شيء ثالث يتولد من ذلك أو يقارنه. أما القلع والقرع فإنهما يحسان بالبصر بتوسط اللون ولاشيء من الأصوات يحس بتوسط اللون، فليس القلع والقرع بصوت، بل إن كان

عندنا ولكن الاصح بل الصواب هو ما فى المتن) اى تكون الحركة التى للمقروع به الى المقروع عنيفَ صادم.

١ـ فى تعليقة نسخة: مدت حركت صوت در هواى معتدل در هر ثانيه سيصد و چهل متر است. يعنى مسافتى را كه طى مى كند در مدت يك ثانيه مساوى است با ٣٤٠ متر. وانتشار صوت در اجسام جامده اسرع از اجسام هوائى و موايع است از قرارى كه تجربه شده و ضبط كرده انددر يك ثانيه صوت در آب هزار و چهارصد و سى و پنج متر مسافت را طى مى كند و بتوسط آهن هزار و پانصد و هفتاد متر مسافت را در مدت يك ثانيه طى مى كند. از ترجمه كتب فرنگى نوشته شد.

ولابد فسببا الصوت[١].

وأما الحركة فقد يتشكك فى أمرها، فيظن أن الصوت نفس تموج الهواء. وليس كذلك أيضا، فإن جنس الحركة يحس أيضا بسائر الحواس، وإن كان بتوسط محسوسات أخر. والتموج الفاعل للصوت قد يحس حتى يُؤلم، فإن صوت الرعد يعرض منه أن تدك الجبال[٢]، وربما ضرب حيواناً فأفسده. وكثيرا مايستظهر على هدم الحصون العالية بأصوات البوقات؛ بل حس اللمس، كما أشرنا إليه قبل أيضا قد ينفعل من تلك الحركة من حيث هى حركة ولايحس الصوت، ولا أيضا مَن فهم أن شيئا حركة فهم أنه صوت. ولو كانت حقيقة الصوت حقيقة الحركة، لا أنه أمر يتبعها ويلزم عنها، لكان مَن عرف أن صوتا عرف أن حركة.

وهذا ليس بموجود، فإن الشيء الواحد النوعى لايعرف ويجهل معا إلا من جهتين وحالين، فجهة كونه صوتا فى ماهيته ونوعيته، ليس جهة كونه حركة فى ماهيته ونوعيته. فالصوت إذن عارض يعرض من هذه الحركة الموصوفة يتبعها، ويكون معها، فإذا انتهى التموج من الهواء أو الماء إلى الصماخ ـ وهناك تجويف فيه هواء راكد يتموج بتموج ماينتهى إليه ووراءه كالجدار مفروش عليه العصب الحاس للصوت ـ أحس بالصوت.

١ـ قال الرازى: ويدل على بطلان المذهبين وجهان: الاول ان التموج محسوس باللمس لان الصوت الشديد ربما ضرب الصماخ فافسده والقلع والقرع يحسان بالبصر بتوسط اللون ولاشيء من الاصوات يحس باللمس والبصر فليس التموج والقلع والقرع بصوت. الثانى: ان الشيء قد يعلم منه انّه تموّج او قرع او قلع ويجهل كونه صوتاً وقد يعلم الصوت عندما يكون الامور الثلاثة مجهولة فتلك الامور الثلاثة مغايرة للصوت.

٢ـ دكّ: كوفتن و هموار كردن. راجع الفصل ١٤ من المقالة ٤ من الفن الاول من طبيعيات الشفاء ـ ط ١ ـ ص ١٥٤.

ومما يشكل من امر الصوت هل هو شيء موجود من خارج تابع من خارج لوجود الحركة أو مقارن أو إنما يحدث من حيث هو صوت إذا تأثر السمع به، فإنه لمعتقد أن يعتقد أن الصوت لا وجود له من خارج، وأنه يحدث في الحس من ملامسة الهواء المتموج، بل كل الأشياء التي تلامس ذلك الموضع بالمسّ أيضا تحدث صوتا فيه، فهل ذلك الصوت حادث بتموج الهواء الذي في الصماخ أو لنفس المماسة.

وهذا أمر يصعب الحكم عليه، وذلك لأن نافي وجود الصوت من خارج لا يلزمه مايلزم نافي باقي الكيفيات الأخرى المحسوسة، لأن هذا له أن يثبت للمحسوس الصوتي خاصية معلومة هي تفعل الصوت، وتلك الخاصية هي التموج، فتكون نسبة التموج من الصوت نسبة الكيفية التي في العسل إلى ما يتأثر منه في الحس. لكنه يختلف الأمر هاهنا، وذلك لأن الأثر الذي يحصل من العسل في الحاسة ومن النار في الحاسة هو من جنس مافيهما. ولذلك فإن الذي يمس الحرارة قد يسخن أيضا غيره إذا ثبت فيه الأثر. وليس الصوت والتموج حالهما كذا، فإن التموج شيء والصوت شيء، والتموج يحس بآلة أخرى وتلك الكيفية لاتحس بآلة أخرى. وليس يجب أيضا أن يكون كل مايؤثر أثرا ففي نفسه مثل ذلك الأثر.

فيجب أن نتعرف حقيقة الحال في هذا فنقول:

مما يُعين على معرفة أن العارض المسموع له وجود من خارج[1] أيضا أنه لو كان إنما يحدث في الصماخ نفسه لم يخل إما أن يكون التموج

١ـ في تعليقة نسخة: اى خارج الصماخ.

الهوائي يحس بالسمع من حيث هو تموج أو لايحس. فإن كان التموج الهوائي يحس بالسمع ـ لست أقول يحس بلمس آلة السمع ـ حسا من حيث هو تموج، فإما أن يحس به أولاً أو بتوسط الصوت.

فلو كان يحس به أولاً، والمحسوس الأول بالسمع هو الصوت وهذا مما لاشك فيه، كان التموج من حيث هو تموج صوتا، وقد أبطلنا هذا.

ولو كان يحس به بتوسط الصوت، لكان كل من سمع الصوت علم أن تموجا، كما أن كل من أحس لون المربع والمربع بتوسطه علم أن هناك مربعا وليس كذلك.

وإن كان إنما يحس باللمس أيضا عرض منه ما قلنا[١]. فإذن ليس بواجب أن يحس التموج عند سماع الصوت. فلننظر مايلزم بعد هذا.

فنقول: إن الصوت كما يُسمع تسمع له جهته، فلا يخلو إما أن تكون الجهة تسمع لأن الصوت مبدأ تولده ووجوده في تلك الجهة ومن هنالك ينتهي، وإما لأن المنتقل المتأدي[٢] إلى الأذن الذي لاصوت فيه بَعدُ أن يفعل الصوت[٣] إذا اتصل بالأذن ينتقل من تلك الجهة ويصدم من تلك الجهة فيخيل أن الصوت ورد من تلك الجهة، وإما للأمرين جميعا.

فإن كان لأجل المنتقل وحده، فمعنى هذا هو أن المتنقل نفسه محسوس، فإنه إذا لم يشعر به[٤] كيف يشعر بجهة مبدئه. فيلزم أن يحس

١ـ في تعليقة نسخة: من ان كل من احس الصوت علم انّ تموجاً ... .

٢ـ اى التموج الفاعل للصوت.

٣ـ لاصوت فيه بعد بل يفعل الصوت الخ، كما في نسخة مصحّحة.

٤ـ اى بالصوت. هذا ايضا مقدمة لاثبات انّ للصوت وجوداً في الخارج.

بالسمع عند إدراك جهة الصوت تموجُ الهواء. وقد قلنا: إن ذلك ليس بواجب.

وإن كان لأجلهما جميعا، عرض من ذلك هذا[١] المحال أيضا، وصح أن الصوت كان يصحب التموج[٢].

فبقي أن يكون ذلك لأن الصوت نفسه تولد هناك ومن هناك انتهى.

ولو كان الصوت إنما يحدث فى الأذن فقط، لكان سواء أتى سببه من اليمين أو اليسار، وخصوصا وسببه[٣] لايحس به. وهاهنا[٤] مؤثر فيه مثل نفسه فلا تدرك جهته[٥] لأنه إنما يدرك[٦] عند وصوله فكيف ما لاحدوث له إلا عند وصول سببه. فقد بان أن للصوت وجودا مّا من خارج لا من حيث هو مسموع بالفعل، بل من حيث هو مسموع بالقوة، وأمر كهيئة مّا من الهيئات للتموج غير نفس التموج.

ويجب أن نحقق الكلام فى القارع والمقروع فنقول:

إنه لابد فى القرع من حركة قبل القرع وحركة تتبع القرع، فأما الحركة قبل القرع فقد تكون من أحد الجسمين وهو الصائر إلى الثانى، وقد تكون من كليهما، ولابد من قيام كل واحد منهما أو أحدهما فى وجه الآخر

١ـ فى تعليقة نسخة: اى ان يحس بالسمع عند ادراك جهة الصوت تموج الهواء.

٢ـ فى تعليقة نسخة: اى ادراك الصوت مستلزم لادراك التموج.

٣ـ وهو التموج.

٤ـ اى فى الاذن.

٥ـ وهيهنا مؤثر مثل نفسه وقد لاتدرك جهته. كما فى ثلاث نسخ. وهيهنا مؤثر فيه مثل نفسه فلا تدرك الخ كما فى نسخة اخرى.

٦ـ اى السبب عند وصوله الى الصماخ فكيف ما لا حدوث له الا عند وصول سببه وهو الصوت مع الجهة.

قياما محسوسا. فإنه إن اندفع أحدهما كما يمس[١]، بل في زمان[٢] لايحس، لم يكن صوت. والقارع والمقروع كلاهما فاعلان للصوت، لكن أوليٰهما به ما كان أصلبهما وأشدهما مقاومة، فإن حظه في ذلك أشد، وأما الحركة الثانية فهو انفلات الهواء وانضغاطه بينهما بعنف، والصلابة تعين على شدة ضغط الهواء والملاسة أيضا لئلا ينتشر الهواء في فرج الخشونة. والتكاثف أولى بذلك لئلا ينفذ الهواء في فرج التخلخل.

وربما كان الجسم المقروع في غاية الرطوبة واللين، لكنه إذا حمل عليه بالقوة وكلف الهواء المتوسط أن ينفذ فيه أو ينضغط فيما بينهما لم يكن ذلك الجسم أيضا بحيث يمكّن الهواءَ المتوسطَ أن ينفذ فيه ويشقه في زمان قصير، بل قاوم ذلك فلم يندفع في وجه ذلك الهواء المتوسط، بل وقاوم أيضا القارع، لأن القارع كان يسومه[٣] انخراقا كثيرا في زمان قصير جدا. وليس ذلك[٤] في قوة القابل ولا في قوة الفاعل القارع، فامتنع من الانخراق، فقام في وجه القارع وضغط عن المتوسط[٥] فكانت المقاومة فيه مكان الصلابة. وأنت تعلم هذا إذا اعتبرت إمرارك السوط في الماء برفق، فإنه يمكنك أن تشقه شقا من حيث لاتلزمك فيه مؤونة، فإن استعجلت استعصى عليك وقاوم. فالهواء أيضا كذلك، بل قد يجوز أن يكون الهواء نفسه يصير جزء منه مقاوما وجزء بينه وبين المزاحم القارع

١ـ اى في اول وقت اللمس.

٢ـ اى زمان قليل.

٣ـ يسوقه، نسخة. سام فلان الامر: كلّفه اياه. (القاموس).

٤ـ في تعليقة نسخة: اى انخراق الكثير في الزمان القليل.

٥ـ في نسخة: وضغط معه المتوسط. وفي اخرىٰ: وضغط هواء المتوسط.

منضغطا، بل يجوز أن يصير الهواء أجزاء ثلاثة: جزء منه قارع كالريح، وجزء مقاوم، وجزء منضغط فيما بينهما على هيئة من التموج. وليست الصلابة والتكاثف علة أولية لإحداث هذا التموج، بل ذلك من حيث يعينان على المقاومة. والعلة الأولية هي المقاومة.

فالصوت يحدث من تموج الجسم الرطب السيال منضغطاً بين جسمين متصاكّين متقاومين من حيث هو كذلك. وكما أن الماء والهواء والفلك تشترك في طبيعة هي أداء الألوان، وتلك الطبيعة لها اسم وهو الشفيف، فكذلك الماء والهواء لهما معنى يشتركان فيه من حيث يحدث فيهما الصوت، وليكن اسمه قبول التموج، وليس ذلك من حيث المتوسط ماء أو هواء كما أن الإشفاف لم يكن من حيث المتوسط فلكاً أو هواء. ويشبه أن يكون الماء والهواء لهما أيضا من حيث يؤديان الرائحة أو الطعم معنى كذلك لا اسم له. فلتكن للرطوبة المؤدية للطعم العذوبة، وأما مايشترك فيه نقل الرائحة فلا اسم له.

وأما الصدى فإنه يحدث من تموج يوجبه هذا التموج، فإن هذا التموج إذا قارنه[1] شيء من الأشياء كجبل أو جدار حتى وقّفه، لزم أن ينضغط أيضا بين هذا التموج المتوجه إلى قرع الحائط أو الجبل، وبين ما[2] يقرعه هواءٌ آخر يردّ ذلك[3] ويصرفه إلى خلف بانضغاطه فيكون شكله الشكل

١ـ قاومه، نسخة.

٢ـ من الجبل او الحائط.

٣ـ في تعليقة نسخة: قوله يردّ ذلك اى هذا الهواء الاخر ذلك اى المتموج المتوجه الى حريم الحائط ويصرفه الى خلف بانضغاطه اى بانضغاط ذلك الهواء الاخر الذى يكون بين هذا المتموج المتوجه الى القرع و بين مايقرعه وهذا المنضغط ينبسط فيردّ الهواء القارع.

الأول وعلى هيئته، كما يلزم الكرة المرمى بها الحائط أن تضطر الهواء إلى التموج فيما بينهما وأن ترجع القهقرى. وقد بينا فيما سلف[١] ما العلة فى رجوع تلك الكرة قهقري، فلتكن هى العلة فى رجوع الهواء.

وقد بقى علينا أن ننظر[٢] هل الصدى هو صوت يحدث بتموج الهواء الذى هو التموج الثانى[٣]، أو هو لازم لتموج الهواء الأول المنعطف النابى نبواً[٤] فيشبه أن يكون هو تموج الهواء المنعطف النابى، ولذلك يكون على صفته وهيئته، وأن لايكون القرع الكائن من هذا الهواء يولد صوتا من تموج هواء ثان يعتد به. فإن قرع مثل هذا الهواء قرع ليس بالشديد، ولو كان شديدا بحيث يحدث صوتا لأضر بالسمع. ويشبه أن يكون لكل صوت صدى ولكن لايسمع، كما أن لكل ضوء عكسا، ويشبه أن يكون السبب فى أن لا يسمع الصدى فى البيوت والمنازل فى أكثر الأمر أن المسافة إذا كانت قريبة بين المصوّت وبين عاكس الصوت لم يُسمعا فى زمانيين متباينين، بل يُسمعان معا كما يُسمع صوت القرع

١ـ في الفصل الرابع عشر من المقالة الرابعة من طبيعيات الشفاء ص١٥٤ الطبع الرحلي.

٢ـ قوله بقى علينا ان ننظر. قال صاحب المواقف: «الظاهر ان الصدى ـ اى سبب الصدى ـ تموج هواء جديد لارجوع الهواء الاول. وذلك لان الهواء اذا تموج على الوجه الذى عرفته حتى صادم التموج جسماً يقاومه ويردّه الى خلف لم يبق فى الهواء المصادم ذلك التموج الذى كان حاصلاً له بل يحصل فيه بسبب مصادمته ورجوعه تموج شبيهة بالتموج الاول. فهذا التموج الجديد الحاصل بالمصادمة والرجوع هو سبب للصدى الشبيه بالصوت الاول وقد يظن ان الهواء المصادم يرجع متصفاً بتموجه الاول بعينه فيحمل ذلك الصوت الاول الى السامع الاترى ان الصدى يكون على صفته وهيئته وهذا وان كان محتملاً الاّ انّ الاول هو الظاهر.»

٣ـ في تعليقة نسخة: وهو الهواء المنضغط بين التموج الاول وبين الجدار بعد الرجوع.

٤ـ نبوه ونباوه: برآمدن وبلند شدن.

معه وإن كان بعده بالحقيقة. وأما إذا كان العاكس بعيدا فُرِّق الزمان بين الصوتين تفريقا محسوسا، وإن كان صلبا أملس فهو لتواتر الانعكاس منه بسبب قوة النبو يبقى زمانا كثيرا كما في الحمامات. ويشبه أن يكون هذا هو السبب في أن يكون صوت المغني في الصحراء أضعف وصوت المغني تحت السقوف أقوى لتضاعفه بالصدى المحسوس معه في زمان كالواحد.

ويجب أن يعلم أن التموج ليس هو حركة انتقال من هواء واحد بعينه، بل كالحال في تموج الماء يحدث بالتداول[١] بصدم بعد صدم مع سكون قبل سكون، وهذا التموج الفاعل للصوت سريع لكنه ليس بقوى الصك.

ولمتشكك أن يتشكك فيقول: إنه كما قد تشككتم في اللمس فجعلتموه قوى كثيرة لأنه يدرك متضادات كثيرة، فكذلك السمع أيضا يدرك المضادة التي بين الصوت الثقيل والحاد، ويدرك المضادة التي بين الصوت الخافت والجهير والصلب والأملس والمتخلل والمتكاثف، وغير ذلك. فلم لا تجعلونه قوى؟

فالجواب عن ذلك أن محسوسه الأول هو الصوت، وهذه أعراض تعرض لمحسوسه الأول بعد أن يكون صوتا. وأما هناك فكل واحدة من المتضادات تحس لذاتها، لا بسبب الآخر. فليكن هذا المبلغ في تعريف الصوت والإحساس به كافيا.

١ـ تداولته الايدى: اى اخذته هذه مرّة وهذه مرّة.

المقالة الثالثة

فـــى الإبصـــار



ثمانية فصول

الفصل الأول : في الضوء والشفيف واللون .

الفصل الثاني : في مذاهب وشكوك في امر النور والشعاع وان النور ليس بجسم بل هو كيفية يحدث فيه .

الفصل الثالث : في تمام مناقضة المذاهب المبطلة لان يكون النور شيئاً غير اللون الظاهر وكلام في الشفاف واللامع .

الفصل الرابع : في تأمل مذاهب قيلت في الالوان وحدوثها .

الفصل الخامس : في اختلاف المذاهب في الرؤية[1] وابطال المذاهب الفاسدة بحسب الامور نفسها .

١ـ راجع لتوضيح كلام القوم في الرؤية كشكول الشيخ البهائي ص٢٦٢ طبع نجم الدولة . وايضاً الجمع بين رأيين للفارابي .

الفصل السادس: في ابطال مذاهبهم من الاشياء والمقولة في مذاهبهم.

الفصل السابع: في حلّ الشُبه التي اوردوها، وفي اتمام القول في المبصرات التي لها اوضاع مختلفة من مُشفّات ومن صقيلات.

الفصل الثامن: في سبب رؤية الشيء الواحد كشيئين.



الفصل الأول

في الضوء والشفيف واللون

وحرّي بنا الآن أن نتكلم فى الإبصار، والكلام فيه يقتضى الكلام فى الضوء وفى المشف وفى اللون وفى كيفية الاتصال الواقع بين الحاس والمحسوس البَصَرى، فلنتكلم أولا على الضوء فنقول:

إنه يقال ضوء ويقال نور ويقال شعاع، ويشبه أن لايكون بينها فى وضع اللغة كثير تفاوت، لكنا نحتاج فى استعمالنا إياها أن نفرّق بينها لأن هاهنا معانى ثلاثة متقاربة:

أحدها الكيفية التى يدركها البصر فى الشمس والنار من غير أن يقال إنه سواد أو بياض أو حمرة أو شىء من هذه الألوان.

والثانى الأمر الذى يسطع من هذا الشىء فيتخيل أنه يقع على الأجسام فيظهر بياض وسواد وخضرة، والآخر الذى يتخيل على الأجسام كأنه يترقرق[1] وكأنه يستر لونها وكأنه شىء يفيض[2] منها، فإن كان فى جسم قد استفاد ذلك من جسم آخر سمي بريقا كما يحس فى

١ـ كأنه يترفرف وكأنه يستر، كما في غير واحدة من النسخ. (ترقرق: درخشيدن).

٢ـ يفيض اى يسيل.

المرآة وغيرها، وإن كان في الجسم الذي له بذاته سمي شعاعا. ولسنا نحتاج الآن إلى الشعاع والبريق، بل نحتاج إلى القسمين الأولين.

فليكن أحدهما ـ وهو الذي للشيء من ذاته ـ ضوءا وليكن المستفاد نورا.

وهذا الذي نسميه ضوءا مثل الذي للشمس والنار، فهو المعنى الذي يرى لذاته. فإن الجرم الحامل لهذه الكيفية إذا وجد بين البصر وبينه شيء كالهواء والماء رؤي ضرورة من غير حاجة إلى وجود مايحتاج إليه الجدار الّذي لايكفي في أن يرى على ما هو عليه وجود الهواء والماء وما يشبههما بينه وبين البصر، بل يحتاج إلى أن يكون الشيء الذي سميناه نورا قد غشيه حتى يرى حينئذ، ويكون ذلك النور تأثيرا من جسم ذي ضوء فيه إذا قابله وكان بينهما جسم ليس من شأنه أن يحجب تأثير المضيء في قابل النور كالهواء والماء فإنه يُعين[١] ولا يمنع.

فالأجسام بالقسمة الأولى على قسمين:

جسم ليس من شأنه هذا الحجب المذكور وليُسم الشاف.

وجسم من شأنه هذا الحجب كالجدار والجبل.

والذي من شأنه هذا الحجب:

فمنه ما من شأنه أن يرى من غير حاجة إلى حضور شيء آخر بعد وجود المتوسط الشاف، وهذا هو المضيء كالشمس والنار ومثله فانّه غير شفاف، بل هو حاجب عن إدراك ماوراءه. فتأمل إظلال[٢] المصباح عن

١ـ قوله: يُعين، اى يعين على رؤية قابل النور.

٢ـ قوله: فتامل اظلال، الاظلال على المصدرية من اظل، لو فرضنا المصباحين فيما بين جدارين متقابلين فان كل واحد منهما يمنع الآخر عن ان يفعل في الجدار اى ان يضياه لانهما مضيئان غير شفافين ولذلك يظل كل واحد منهما عن الثاني اى عن الآخر. ثم ←

المصباح، فإن أحدهما يمنع عن أن يفعل الثانى فيما هو بينهما، وكذلك يحجب البصر عن رؤية ماوراءه.

ومنه مايحتاج إلى حضور شيء آخر يجعله بصفة وهذا هو الملون.

فالضوء[1] كيفية القسم الأول من حيث هو كذلك، واللون كيفية القسم الثاني من حيث هو كذلك. فإن الجدار لايمكّن المضيء أن ينير شيئا خلفه، ولا هو بنفسه منير، فهو الجسم الملون بالقوة، واللون بالفعل[2]

→ لو فرضنا جداراً واحداً ايضاً كان المصباح الاقرب يمنع الابعد عن ان يفعل فى الجدار. فالعبارة معناها هكذا: فان احد المصباحين وهو الاقرب الى الجدار يمنع الثانى اى المصباح الاخر وهو الابعد منه ان يفعل ذلك الابعد فى الجدار. فالمصباح الاقرب المانع واقع بين احد المصباحين وبين الجدار. فضمير «هو» راجع الى احدهما. وقوله: «ومثله فانه غير شفاف» يعنى ان مثل هذا الجسم الحاجب المضيء فانه غير شفاف الخ فكل واحد من المصباحين من افراد هذا المثل.

١ـ قال الرازى فى الضوء: حدّه انه كيفية هي كمال بذاتها للشفاف من حيث هو شفاف المباحث المشرقية ج١ ص٤١٤. وفي تعليقة نسخة: الاولى ان يقال: انها الكيفية التى لايتوقف الابصار بها على الابصار بشيء آخر. وقال حكماء الافرنج النور جسم محسوس غير ملموس ممتنع الاخذ ارائة الاشياء مختصة به.

٢ـ قوله قدس سره: واللون بالفعل انما يحدث بسبب النور. اقول ذهب الفارابى والشيخ الى انّ الضوء شرط وجود اللون وهذا هو المراد من قوله: «واللون بالفعل». وذهب المحقق الطوسى الى انّ الضوء شرط ادراك اللون لاشرط الوجود. فراجع المسالة السادسة من الفصل الخامس من المقصد الثانى من التجريد فى الاعراض.

والشيخ ناظر فى اللون كلام الفارابى كما هو دأبه في كتبه وآرائه، وقدكان يعتقد فيه اعتقاداً راسخاً ونقل الشهزورى فى نزهة الارواح في شرح الاسكندر الافروديسى (ص٣٠٨ ج١): وابوعلى سينا يفخمه ـيعنى الاسكندرـ ويثنى عليه. وكذلك ثامسطيوس يمدحه الشيخ ويبالغ في شكره ـ الى ان قال: ثم يقول بعده ـيعنى يقول الشيخ ـ واما ابونصر الفارابى فيجب ان يعظم فيه الاعتقاد ولايجرى مع القوم في ميدان فيكاد ان يكون افضل من سلف من سلف. انتهى. ←

. . . .

→

وغرضنا في المقام ان الفارابي -رضوان الله تعالى عليه- قال في التعليقات (ص٧ من طبع حيدرآباد): «الالوان انما تحدث في السطوح من حصول المضيء وليست في ذاتها موجودة، وهي اعراض تحصل بواسطة المضيء، وسبب كونها مختلفة وان بعضها ابيض وبعضها اسود اختلاف الاستعدادات في المواد». انتهى كلامه.

وقوله: «في السطوح» ردّ على انباذقلس حيث ذهب الى انّ الالوان تحدث في الحدقة من قوة نارية في البدن ثم إذا صارت الحدقة محاذية لجسم يخرج اللون منها الى الجسم ويحيط به فيرى اللون على الجسم. وقوله: «اختلاف الاستعدادات» خبر لقوله: «سبب كونها».

وقال المعلم الثاني الفارابي في تعليقاته ص٧: الالوان انما تحدث في السطوح من حصول المضيء وليست في ذاتها موجودة وهي اعراض تحصل بواسطة المضيء وسبب كونها مختلفة وان بعضها ابيض وبعضها اسود اختلاف الاستعدادات في المواد.

وفي تعليقة نسخة: «پیروان فيثاغورث را عقيده بر این است که الوان موجود هستند در سطح خارجی اجسام بحيثی که از محل خود امتداد یافته و به مردمك چشم فرو روند و در آنجا تحريك حسّی نمایند که بر وجود الوان شهادت دهد.

آمپدوکسل که یکی از معروفترین فلاسفه قدیم است و در چهار صدوچهل وچهار قبل از مسیح -علیه السلام- متولد شده بر این رفته که کلیه الوان در خود چشم است که از قوه ناریه بدن موجود شده اند و چون حدقه با جسمی محاذی شود بمناسبت آن جسم لونی از حدقه بیرون آمده آن جسم را احاطه کند و رنگ پدید آید.

افلاطون چنین فرموده که الوان جوهر سیالی چند است در کمال رقت و لطافت که از سطح خارجی اجسام فوران کنند و نسبتی با عضو باصره دارند که بنابر آن نسبت احساس بعمل آید که درك الوان کنند.

اپیکور که فیلسوف معروف است از فلاسفه قدیم یونان و در سیصد و چهل و یك قبل از حضرت عیسی -علیه السلام- متولد شده معتقد است که الوان وجود خارجی ندارند و محض از هیئت خاص عضو باصره و کیفیة ابصار و رؤیت اجسام متخیل می شوند. و این رأی از این حکیم نتیجه تفصیلاتی است که در تشریح عضو باصره و کیفیت ترکیب اجسام نوشته است.

ارسطو فرموده است که الوان در نفس اجسام موجود نیستند و عمل روشنائی را در آنها

←

إنما يحدث بسبب النور، فإن النور إذا وقع على جرم مّا حدث فيه بياض بالفعل أو سواد أو خضرة أو غير ذلك. فإن لم يكن كان أسود فقط مظلما، لكنه بالقوة ملون إن عنينا باللون بالفعل هذا الشيء الذى هو بياض وسواد وحمرة وصفرة وما أشبه ذلك. ولايكون البياض بياضا والحمرة حمرة إلا أن تكون على الجهة التى نراها ولاتكون على هذه الصفة[1] إلا أن تكون منيرة.

ولا تظننّ أن البياض على الجهة التى نراها والحمرة وغير ذلك يكون موجودا بالفعل في الأجسام، لكن الهواء المظلم يعوق من إبصاره، فإن الهواء نفسه لايكون مظلما إنما المظلم هو الذى هو المستنير. والهواء نفسه وإن كان ليس فيه شيء مضيء فإنه لا يمنع إدراك المستنير ولايستر اللون إذا كان موجودا فى الشيء. تأمل كونك فى غار وفيه هواء كله على الصفة التى تظنه أنت مظلما، فإذا وقع النور فى جسم خارج موضوع فى الهواء الذى تحسبه نيرا فإنك تراه، ولايضرك الهواء المظلم الواقف بينك وبينه، بل الهواء عندك فى الحالين كأنه ليس بشيء.

→

با اعمالى كه در ساير اجسام دارد فرقى نيست باين معنى كه روشنائى را در آنها مدخلى نيست بغير از ارائه آنها چنانكه ساير اجسام را.

مشائين را در اين باب آراء مختلف شد:

بعضى معتقد شدند كه الوان خاصه اصليه اجسام است.

گروهى قائل شدند كه در اجسام ظاهر مى شوند بواسطه اختلاط و تركيب نور و ظلمت.

و جمعى ديگر بر اين شدند كه الوان در اجسام از تركيب املاح و فلزات حاصل مى شود. از ترجمه كتب فرنگيان نوشته شده».

١ـ قوله: على هذه الصفة، فى عدة نسخ جائت العبارة: على هذه الجهة.

وأما الظلمة فهي حال أن لاترى شيئا وهو أن لاتكون الكيفيات[١] التي إذا كانت موجودة في الأجرام التي لاتشف صارت مستنيرة فهي مظلمة[٢]، وبالقوة فلاتراها، ولاترى الهواء فيتخيل لك مايتخيل لك إذا غمضت عينيك وسترتهما فتتخيل لك ظلمة مبثوثة تراها، كما يكون من حالك وأنت محدّق[٣] في هواء مظلم وليس كذلك، ولا أنت ترى وأنت مغمض هواء مظلما أو ترى ما ترى من الظلمة شيئا في جفونك إنما ذلك أنك لاترى.

وبالجملة فإن الظلمة عدم الضوء فيما من شأنه أن يستنير، وهو الشيء الذي قد يرى، لأن النور مرئي وما يكون فيه النور مرئي، والشاف لايرى ألبتة، فالظلمة هي في محل الاستنارة وكلاهما أعني المحلين جسم لايشف. فالجسم الذي من شأنه أن يرى لونه إذا كان غير مستنير كان مظلما، ولم يكن فيه بالحقيقة لون بالفعل، ولم يكن مايظن أن هناك ألوانا ولكنها مستورة بشيء، فإن الهواء لايستر وإن كان على الصفة التي يرى مظلما إذا[٤] كانت الألوان بالفعل.

ولكنه إن سمى إنسان الاستعدادات المختلفة التي تكون في الأجسام التي إذا استنارت صار واحد منها الشيء الذي تراه بياضا والآخر حمرة ألوانا[٥]، فله ذلك، إلا أنه يكون باشتراك الاسم. فإن البياض بالحقيقة

١ـ لاتكون الكيفيات اى لاتوجد، فتكون تامة لا ناقصة.
٢ـ اى عند عدم الرؤية.
٣ـ تحديق: تيز نگريستن.
٤ـ قيد لقوله: «لايستر».
٥ـ مفعول ثان لقوله: «اسمّى».

هو هذا الذى يكون على الصفة التى ترى، وهذا لايكون موجودا وبينك وبينه شفاف لايشف، لأن الشفاف قديكون شفافا بالفعل وقد يكون شفافا بالقوة، وليس يحتاج فى أن يكون بالفعل إلى استحالة فى نفسه، بل إلى استحالة[1] فى غيره أو إلى حركة في غيره. وهذا مثل المسلك والمنفذ فإنه لايحتاج في أن يكون بالفعل إلى أمر فى نفسه، بل إلى وجود السالك والنافذ بالفعل. وامّا[2] الاستحالة التى يحتاج إليها الشفاف بالقوة إلى أن يصير شفافا بالفعل، فهى استحالة الجسم الملون إلى الاستنارة وحصول لونه بالفعل.

وأما الحركة فأن يتحرك الجسم المضيء إليه من غير استحالة فيه، فقد عرفت كنهه فيما سلف. فإذا حصل أحد هذين تأدى المرئى ايضاً فصار هذا شفافا بالفعل لوجود غيره.

فحرى بنا أن نحقق أمر هذا التأدى، إلا أن الواجب علينا أن نؤخر الأمر فيه إلى أن نذكر شكوكا تعرض فيما قلناه يسهل من حلّها تصحيح ماقلناه.

١ـ اى بل يحتاج الى استحالة ... .

٢ـ فاما الاستحالة، نسخة .

الفصل الثانى

فى مذاهب وشكوك فى امر النور والشعاع .
وفى ان النور ليس بجسم بل هو كيفية تحدث فيه

ومن الناس من ظن أن النور الذى يشرق من المضىء على الأجسام ليس كيفية تحدث فيها بل هو أجسام صغار تكون منفصلة من المضىء فى الجهات ملازمة لأبعاد مفروضة عنه تنتقل بانتقاله فتقع على الأجسام فتستضىء بها .

ومن الناس من ظن ان هذا النور لامعنى له ألبتة وإنما هو ظهور من الملون .

بل من الناس من ظن أن الضوء فى الشمس ليس إلا شدة ظهور لونه ، لكنه يغلب البصر .

فيجب علينا أولا أن نتأمل الحال فى هذه المذاهب . فنقول :

إنه لايجوز أن يكون هذا النور والشعاع الواقع على الأجسام من الشمس والنار أجساما[1] حاملة لهذه الكيفية المحسوسة ، لأنها إما أن تكون

---

١ ـ قال الرازى: كونها انواراً اما ان يكون عين كونها اجساماً واما ان يكون مغايراً لها، ←

شفافة فلايخلو إما أن يزول شفيفها بتراكمها كما تكون الأجزاء الصغار من البلور شفافة ويكون الركام منها غير شفاف، وإما أن لايزول شفيفها. فإن كانت شفافة لايزول شفيفها لم تكن مضيئة، إذ قد فرغنا من الفرق بين الشفاف وبين المضيء؛ وإن كانت تعود بالارتكام غير شفافة كان ارتكامها يستر ما تحتها، وكلما ازدادت ارتكاماً ازدادت ستراً، والضوء كلما ازداد ارتكاما -لو كان له ارتكام- ازداد إظهاراً للضوء[1]. وكذلك إذا كانت هذه المضيئات في الأصل مضيئات غير شفافة، كالنار وما أشبهها. فبين إن الشعاع المظهر للألوان ليس بجسم.

ثم لايجوز أن يكون جسما ويتحرك بالطبع إلى جهات مختلفة. ثم إن كانت هي أجساما تنفصل من المضيء وتلقى المستنير، فإذا غُمّت[2] الكوة لم يخل إما أن يتفق لها أن تعدم أو تستحيل أو تسبق الغام[3]. والقول بسبق الغام[4] اعتساف[5]؛ فإن ذلك أمر يكون دفعة. والعدم

→ والاول باطل لان المفهوم من النورية مغاير للمفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم مظلم ولايعقل نور مظلم. واما ان يقال بانها اجسام حاملة لتلك الكيفية ينفصل عن المضيء، وتتصل بالمستضيء فهذا ايضاً باطل لان تلك الاجسام الموصوفة بتلك الكيفيات اما ان تكون محسوسة واما ان لاتكون محسوسة فان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوساً، وان كانت محسوسة ساترة لما تحتها يجب انّها كلما ازدادت اجتماعاً ازدادت ستراً لكن الامر بالعكس فان الضوء كلما ازداد قوة ازداد اظهاراً (المباحث المشرقية ج١ ص٤١٠).

١ـ اظهاراً للّون ـ خ.

٢ـ الغمة : السترة.

٣ـ اى الى الخروج.

٤ـ في تعليقة نسخة : اى سبق النور الى الخروج من الكوة على الغام.

٥ـ الاعتساف : الاخذ على غير الطريق وبفارسى : بيراهه رفتن.

أيضا بالستر من ذلك الجنس[١]، فإنه كيف يحكم أن جسما إذا تخلل بين جسمين عدم أحدهما.

وأما الاستحالة فتوجب ما قلناه وهى أنها تستنير بمقابلة النير، فإذا غم استحالت. فما الحاجة إن كان الأمر على هذا[٢] إلى مسافرة أجسام من جهة النير، ولم لاتكون هذه الأجسام[٣] تستحيل بنفسها بالمقابلة تلك الاستحالة.

وأما الحجة التى يتعلق بها أصحاب الشعاع فمن ذلك قولهم: إن الشعاع لامحالة ينحدر من عند الشمس ويتجه من عند النار، وهذه حركة، ولاحركة إلا للجسم. وأيضا فإن الشعاع ينتقل بانتقال المضىء والانتقال للجسم. وأيضا فإن الشعاع يلقى شيئا فينعكس عنه إلى غيره والانعكاس حركة جسمانية لامحالة.

وهذه القياسات كلها فاسدة، ومقدماتها غير صحيحة، فإن قولنا: الشعاع ينحدر أو يخرج أو يدخل، ألفاظ مجازية ليس من ذلك شىء، بل الشعاع يحدث فى المقابل دفعة. ولما كان يحدث من شىء عال توهم كأنه ينزل، وأن يكون على سبيل الحدوث فى ظاهر الحال أولى من النزول، إذ لايرى ألبتة فى الطريق ولايحتاج إلى زمان محسوس. فلايخلو: إما أن يكون البرهان دل على انحداره، وأنى لهم بذلك. وإما أن يكون الحس هو الدال عليه، وعليه معولهم. وكيف يدل الحس على حركة متحرك لايحس بزمانه ولايحس فى

١ـ فى تعليقة نسخة: اى من جنس الاعتساف.

٢ـ فى تعليقة نسخة: اى حدوث الكيفية بمقابلة المستنير.

٣ـ اى الاجسام المستنيرة.

وسط المسافة.

وأما حديث انتقال الشعاع، فليس هو بأكثر من انتقال الظل. فيجب ان يكون الظل أيضا جسما ينتقل، وليس ولا واحد منهما بانتقال، بل بطلان وتجدد. فإنه إذا تجددت الموازاة تجدّد ذلك، فإن ارتكب مرتكب أن الظل أيضا ينتقل فليس يخلو إما أن ينتقل على النور وإما أن يكون النور ينتقل أمامه وخلفه، فإن كان ينتقل على النور ويغطى النور، فلنفرض النور المغشى لجميع الأرض لاانتقال له وإنما يغطيه الظل، فيكون دعوى انتقال النور قد فسد. وإن كان النور ينتقل أمام الظلمة حتى تنتقل الظلمة فلنفرض المضيء واقفا، ومعلوم أنه إذا كان واقفاً وقف معه النور، وهذا يدعو إلى[1] أن تكون حركة ذى الظل سببا لطرد النور، ويمكن عدة منهم أن يطردوا النور أيضا من الجهات المختلفة والمضيء واقف فيظلم الموضع حينئذ، أو يكون النور إذا هرب من الظل ظَفَرَ[2] من خلف[3] فعاد إلى حيث فارقه الظل، وهذه كلها خرافات، بل لا الظل يفسخ النور ولاهو ولاالنور بجسم، وإن كان لهما انتقال فذلك بالتجدد لا أن شيئا واحدا بعينه ينتقل.

وانعكاس الشعاع أيضا لفظ مجازي، فإن من شأن الجسم إذا استنار وكان صقيلا أن يستنير عنه أيضا جسم يحاذيه من غير انتقال ألبتة.

وأما المذهب الآخر وهو المذهب الذى لايرى لهذا النور معنى، بل

١ـ يتسدعى له، نسخة.

٢ـ اى وَثَبَ.

٣ـ او يكون للنور اذا هرب من الظل ظفرٌ من خلف، نسخة.

يجعله اللون نفسه[١] إذا ظهر ظهورا بينا، فإن لأصحابه أن يقولوا: إن الذي يَغُرّ[٢] فى هذا الباب[٣] مايتخيل مع اللون من بريق الملونات وليس ذلك البريق شيئا فى المرئى نفسه، بل أمر يعرض للبصر بالمقايسة بين ما هو أقل ضوءا وماهو أشد ضوءا. وشدة ظهور اللون لشدة تأثير الشىء المضىء، فإن الإنارة التى من السراج أقل قليلا من الإنارة التى من القمر، والإنارة التى من القمر الذى هو[٤] الفخت أقل قليلاً من الإنارة التى فى البيوت المستورة نهارا عن الشمس، بل عن المواضع ذوات الظل التى ليس فيها شعاع الشمس. وذلك لأن الفخت يبطل فى ظل البيوت إذا طلعت الشمس فيتلاشى، ويكون مايبصر فيها أقوى مما يبصر فى الفخت، والناس لايرون ما كان فى الظل وإن كان منيرا براقية وشعاعية البتة، ويرون أن نور السراج يفعل فى الأجسام بريقا، ونور القمر فى الليل يفعل ذلك، وذلك بالقياس إلى الظلمة الليلية. فإن الظلمة الليلية تخيل ذلك القدر أنه شعاع برّاق، وليس ذلك إلا ظهورا مّا من اللون. والذى للشمس أقوى وأشد تأثيرا. فليُرِنا مُرٍ من مثبتى النور شيئاً سوى اللون أن على الحائط الأبيض شيئا غير البياض وغير ظهوره يسمى ذلك الشىء شعاعا. فإن قايس مقايس ذلك بالظل على الحائط، فذلك الظل بسبب ظلمة مّا يخفى بها من البياض ما[٥] كان يجب أن يظهر. وكأنه خلط من

١ـ فى تعليقة نسخة: فصاحب هذا المذهب ينكر الضوء، بل اللون هو الضوء عنده ولايكون غير اللون شىء يسمى بالضوء.

٢ـ فريب مى دهد.

٣ـ من ان اللون غير الضوء.

٤ـ التى هى، نسخة. والفخت هو ضوء القمر.

٥ـ فاعل يخفى.

الظلمة التي لا معنى لها إلا خفاء أو زيادة خفاء. كما أن النور لا معنى له إلا ظهور أو زيادة ظهور.

ومن هؤلاء قوم[١] يرون أن الشمس ليس ضوؤها إلا شدة ظهور لونها، ويرون أن اللون إذا بهر البصر لشدة ظهوره رؤي بريق وشعاع يخفي اللون لعجز البصر لا لخفائه في نفسه، وكأنه يفتر البصر عن إدراك الجلي، فإذا انكسر ذلك رُؤِيَ لون.

قالوا: والحيوانات التي تلمع في الليل إذا لمعت لم يحس لونها ألبتة وإذا كان نهارا كان لها لون ظاهر ولم يكن فيها لمعان، فذلك اللمعان هو بسبب شدة ظهور ألوانها لا غير حتى رؤي[٢] في الظلمة، ويكون في غاية القوة حين[٣] يظهر في الظلمة فيبهر البصر إذا كانت الظلمة أضعفته، فإذا أشرقت الشمس غلب ظهورها ظهورَ ذلك فعاد لونها. والبصر لم يتحير له[٤]، لأن البصر قد اعتاد لقاء الظاهر أشد واشتد بطلوع الشمس.

ومنهم من قال: ليس الأمر على هذه الصفة، بل الضوء شيء واللون شيء. لكنه من شأن الضوء إذا غلب على البصر أن يستر لون ما فيه. والشمس أيضا لها لون، ومع اللون ضوء فيستر الضوء اللون باللمعان كما

١ـ قال الرازي: ثم من هؤلاء من بالغ حتى قال ضوء الشمس ليس الا ظهور التام للونها ولذلك يبهر البصر فحينئذ يخفي اللون لعجز البصر لا لخفائه في نفسه كما انا نحسّ بلمعان اللوامع ولا نحسّ بالوانها لان الحس ضعيفة في الليل يبهره ظهور تلك الالوان فلاجرم لا يحس بها ثم اذا قوي في النهار بنور الشمس لم يصر مغلوباً لظهور تلك الالوان فلاجرم تُحسّ بهما (المباحث المشرقية ج١ ص٤١٢).

٢ـ اى اللمعان.

٣ـ حتى، نسخة.

٤ـ بل ادرك لونه. وفي نسخة: لم ينجر له.

للقمر، وكما للسنجة[1] السوداء الصقيلة إذا لمعت رؤيت مضيئة ولم يُر سوادها.

قالوا: وهذا غير النور، فإن النور هو ظهور اللون لاغير، والضوء ليس ظهور اللون بل شيء آخر وقد يخفى اللون. وإن هذه اللوامع في الليل يظهر نورها في الظلمة فيخفى لونها، وإذا ظهرت الشمس غلب نورها[2] وخفي وظهر لونها. فبالحرى أن نتأمل هذا المذهب مع فروعه المذكورة.



١ـ السنج بالسين المهملة فالنون وفي آخره جيم معرّب سنگ والمراد به حجر الميزان.
٢ـ في تعليقة نسخة: اى غلب نور الشمس نور اللوامع وخفي نور اللوامع وظهر لون اللوامع.

الفصل الثالث

في تمام مناقضة المذاهب المبطلة لأن يكون النور شيئا غير اللون الظاهر[1] وكلام في الشفاف واللامع

فنقول: إن ظهور اللون يفهم منه في هذا الموضع معنيان:

أحدهما صيرورة اللون بالفعل.

والآخر ظهور لون موجود بنفسه بالفعل[2] للعين.

١ـ قال صدر المتالهين في الاسفار ص٣٠ ج٢ ط١ = ص٩٣ ج٤ ط٢: وقع الاستدلال على مغايرة النور واللون بوجوه: الاول ان ظهور اللون اشارة الى تجدد امور فهو اما اللون او صفة نسبية او صفة غير نسبية. والاول باطل لان النور اما ان يجعل عبارة عن تجدد اللون او اللون المتجدد والاول يقتضي ان يكون مستنيراً الآ في آن تجدده. والثاني يوجب ان يكون الضوء نفس اللون ولايبقى لقولهم الضوء هو ظهور اللون معنى وان جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زائدة على ذات الملون وسموّه بالظهور فذلك نزاع لفظي. وان زعموا ان ذلك الظهور تجدد حال نسبيته فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبي فلايمكن تفسيره بالحالة النسبية». انتهى وهذه بعينه عبارة الرازي في المباحث المشرقية ص٤١٢ ج١.

«الثاني: ان البياض قديكون مضيئاً ومشرقاً وكذلك السواد فان الضوء ثابت لهما جميعاً فلو كان كل واحد منهما مضيئاً نفس ذاته لزم ان يكون الضوء بعضه مضاداً للبعض وذلك محال فان الضوء لايقابله الا الظلمة.»

٢ـ متعلق بظهور.

والمعنى الأول يدل على حدوث اللون أو وجوده[١] لونا.

والمعنى الثاني يدل على حدوث نسبة اللون[٢] أو وجود تلك النسبة. وهذا الوجه الثاني ظاهر الفساد. فإن ظُنّ أن النور نفس نسبة اللون إلى البصر، فيجب أن يكون النور نسبة أو حدوث نسبة ولا قوام ولا وجود له[٣] في نفسه[٤]. وإن عني به أنه مصير اللون بحيث لو كان بصرا لرآه أو كونه كذلك، فإما أن يكون هذا نفس اللون أو معنى يحدث إذا زال معنى من خارج كزوال ستر أو غيره. فإن كان نفس اللون كان هذا هو الوجه الأول، وإن كان حالا تعرض له به يظهر فيكون الضوء غير اللون[٥].

وأما المعنى الأول فلايخلو أيضا، إما أن يعنى بالظهور خروج من القوة إلى الفعل فلايكون الشيء مستنيرا بعد ذلك الآن الواحد[٦]، وإما أن يعنى به نفس اللون، فيكون قوله الظهور لامعنى له أيضا، بل يجب أن يقال: إن الاستنارة هو اللون. أو يعنى به حال تقارن اللون إما دائما وإما وقتا مّا، حتى يكون اللون شيئا يعرض له النور تارة وتعرض له الظلمة أخرى. واللون في الحالين موجود بالفعل، فإن كان نفس نسبته إلى ما يظهر له عاد إلى المذهب الآخر، وإن كان شيئا آخر عاد إلى

١ـ يعني الجعل المركب بان يكون قبل الظهور موجوداً لكنه غير اللون.

٢ـ اي الى البصر.

٣ـ ولاقرار وجود له، نسخة.

٤ـ في الشوارق: لانه يوجب ان يكون النور نسبة او حدوث نسبة ولاقوام وجود له في نفسه.

٥ـ في تعليقة نسخة: والحال انهم قالوا ان الضوء ليس شيئاً عليحدة بل الضوء نفس اللون الظاهر.

٦ـ في تعليقة نسخة: لانه صار بالفعل فلايصير ثانياً بالفعل.

ذلك أيضا[١] .

فإن قررنا الأمر على أن الضوء وإن كان نفس اللون فيكون كأن الضوء هو اللون نفسه إذا كان بالفعل[٢] ، فلايخلو إما أن يكون الضوء مقولا على كل لون بالفعل ، أو يكون البياض وحده ضوءاً . فيكون السواد ظلمة . فيستحيل أن يكون الجسم الأسود مشرقا بالضوء ، لكن هذا ليس بمستحيل ، فإن الأسود يشرق وينوّر غيره فليس الضوء هو البياض وحده ، وإن لم يكن الضوء هو البياض وحده ، بل كل لون كان بعض ما هو ضوء يضاد بعض ما هو ضوء ، ولكن الضوء لايقابله إلا الظلمة ، هذا خلف .

وأيضا فإن المعنى الذى به الأسود مضيء غير سواده لامحالة ، وكذلك هو غير البياض ، واللون أعنى طبيعة جنسه الذى فى السواد هو نفس السواد ، واللون الذى فى البياض هو نفس البياض لاعارضا له ، فليس اللون المطلق الجنسى هو الضوء .

وأيضا فإن الضوء قد يستنير به الشفاف ، كالماء والبلّور إذا كان فى ظلمة فوقع عليه الضوء وحده[٣] دل عليه وأشف ، فبهذا هو ضوء وليس بلون .

وأيضا فإن الشيء يكون مضيئا وملوّنا ، فتارة يشرق منه على شيء آخر الضوء وحده كما يشرق على ماء أوحائط ، وتارة يشرق منه إذا كان قويّا الضوء مع اللون جميعا حتى يحمّر الماء أو الحائط الذى يشرق عليه أو يصفّره . فلو كان الضوء ظهور اللون وكانت الظلمة خفاء اللون ، لكان

١ـ فى تعليقة نسخة : وهو كون الضوء غير اللون وهو احد شقوق المذهب الاخر .
٢ـ فى تعليقة نسخة : اى اللون نفس الضوء لاخروج اللون من القوة الى الفعل .
٣ـ بلالون .

تأثير اللون الأحمر فيما يقابله حمرةً لابريقا ساذجا، فإن كان هذا ظهور لون آخر[١]، فلمَ إذا اشتد فَعَل فيما يقابله إخفاء لونه بأن ينتقل لون هذا القويّ اللون إليه[٢].

وعلى أن مذهب هذا الإنسان يوجب أن الخضرة أو الحمرة وغير ذلك مختلطة من ظهورات بياضية وخفاءات سوادية. فيلزم من ذلك أنه إذا كان جسم ظاهر اللون بشعاع وقع عليه ثم انعكس على المعنى الذى تفهمه ضوء جسم آخر ذى لون أن لايقع لونه عليه، لأنه لايخلو إما أن يكون هذا المستنير المنير لغيره الأجزاءَ الظاهرة اللون وحدها أو مع غيرها، فإن كانت وحدها فهى إنما توجب ظهور اللون فى تلك بأن تبيّض لإخفاء اللون بأن تحمّر أو تخضّر. وإن كانت مع غيرها حتى كانت الظاهرة اللون والخفية اللون تفعلان جميعا هذا خفاء وذلك ظهوراً. فيكون لخفاء اللون تأثير فى المقابل، لكن خفاء اللون ليس له هذا التأثير، ألا ترى أنه إذا كان خفاء لون مجرد لم يؤثر فيما يقابله كما يؤثر ظهور اللون الذى يقولون به لو كان مفردا.

فإن قالوا: إن اللون ظهور الحمرة أيضا والخضرة وغير ذلك من حيث

١ـ قوله: «فان كان هذا ظهور لون آخر» كلمة هذا اشارة الى قوله: «وتارة يشرق منه اذا كان قوياً الضوء مع اللون جميعاً» فلاتغفل.

٢ـ اى الى المقابل. قال الرازى: الثالث ان اللون يوجد من غير الضوء فان السواد قد لايكون مضيئاً وكذلك ساير الالوان. وكذلك الضوء قد يوجد بدون اللون مثل الماء و البلور اذا كانا فى ظلمة ووقع الضوء عليه وحده فانه حينئذ يرى ضوئه فذلك ضوء وليس بلون واذا وجد كل منهما دون الاخر فلابد من التغاير. قال شارح المواقف الضوء الذى فى البياض يماثل فى الماهية الضوء الذى فى السواد كما يشهد به الحس. وهما لايتماثلان فى الحقيقة قطعاً فلايكون ضوء كل منهما عينه بل امر زايد عليه.

هو حمرة وخضرة وإن الخضرة إذا اشتد ظهورها فعلت مثل نفسها ففعلت خضرة وحمرة. فيقال: ما باله إذا كان قليل الظهور أظهر اللون[١] في الذي يقابله على ما هو عليه على المعنى الذي هو ضوء مجرد فقط، وفَعَل مثل ما يفعله مضيء لو لم يكن له لون، فإذا اشتد ظهوره أبطله أو أخفاه بلون نفسه، فكان يجب أول الأمر أن يكون إنما يفعل فيه لونا من لونه قليلا، ثم إذا اشتد فعل فيه كثيرا، فكان كل فعل يفعله إنما هو إخفاء لون ذلك[٢] بمزجه بلونه وليس كذلك، بل يُظهر أولَ شيء لونَه[٣] إظهارا شديدا. وإنما يُظهر فيه اللونَ الذي في استعداده مالو حضر مضيء لاخضرة ولاحمرة في فعله، ثم يعود بعد ذلك إذا صار أقوى ظهورا آخذا في إبطال لونه وإخفائه وإلباسه لونا آخر ليس في جبلّته ولاطبيعته. فيكون إذن أحد الفعلين عن شيء غير الآخر، فيكون مصدر أحد الفعلين[٤] عن الضوء الذي لو كان الجسم لا لون له و له ضوء لكان يفعل ذلك مثل بلورة مضيئة، والفعل الآخر يكون من لونه إذا اشتد ظهوره بسبب هذا الضوء حتى صار متعديا.

فإنا وإن كنا نقول: إن الضوء ليس هو ظهور اللون، فلا نمنع أن يكون الضوء سببا لظهور اللون وسببا لنقله. ونقول: إن الضوء جزء من جملة هذا المرئي الذي نسميه لونا وهو شيء إذا خالط اللون بالقوة[٥] حدث

١ـ اي اظهر لون مقابله.

٢و٣ـ اي المقابل.

٤ـ في تعليقة نسخة: احدهما اظهار اللون الذي في استعداده والاخر ابطال لونه واخفائه والباسه لوناً آخر ليس في جبلته ولا في طبيعته اذا صار اقوى.

٥ـ اي الاستعداد المخصوص.

منهما الشيء الذى هو اللون بالفعل بالامتزاج، فإن لم يكن[١] ذلك الاستعداد كان إنارة وبريقا مجردا[٢]. فالضوء كجزء من الشيء الذى هو اللون ومزاج فيه، كما أن البياض والسواد لهما اختلاط مّا تحدث منه تلك الألوان المتوسطة.

وأما قول القائل: إن الضوء واللمعان أيضا ليس إلا ظهور اللون، ثم قوله فى الأشياء اللامعة فى الليل ما قاله، فيُبطَل بأن السراج والقمر كثيرا ما يبطلان لمعان ذلك ويظهران ألوانها[٣]. فيجب أن يكون نور السراج أشدَّ ظهورِ لونٍ[٤]، فيجب أن يكون أيضا ما يصير بالسراج ظاهر اللون لايرى له فى الظُلمة لونه. وليس الأمر كذلك، فإن اللامعات يرى لونها أيضا[٥] بالليل كما يرى بريقها. فليس ما قالوه بحق.

وأما القائل بأن للشمس والكواكب ألوانا وأن الضوء يخفى لونها، فيشبه أن يكون الحق أن بعض الأشياء يكون له فى ذاته لون فإذا أضاء اشتدت إضاءته حتى يبهر البصر فلم يميز اللون، ومنه مايكون له مكان

١ـ تامة اى لم يوجد.

٢ـ بلا لون.

٣ـ اى الوان الاشياء اللامعة.

٤ـ فى تعليقة نسخة: من لمعان الحيوانات اللامعة بالليل.

٥ـ فى تعليقة نسخة: قوله: «فان اللامعات يرى ايضا لونها» اى يرى بنور السراج يعنى الاشياء المستضيئة بضوء السراج يرى لونها ايضا كما يرى بريقها بالليل حين كون الرائى فى الموضع المظلم بظلمة الليل فلوكان شدة الضوء تمنع البصر فى الظلمة لاضعاف الظلمة اياه عن ادراك اللون لوجب ان لايرى لتلك الاشياء المستضيئة بضوء السراج حين كون الرائى فى الظلمة لون لانّ الضوء الواقع من السراج على تلك الاشياء اشد ظهورا للون من لمعان الحيوانات اللامعة بالليل فكما يمنع ذلك اللمعان لشدة ظهوره البصر عن ادراك لون الحيوانات اللامعة يجب ان يمنع ما هو اشد منه اعنى ضوء السراج.

اللون الضوء وهو الشيء الذى يكون الضوء له طبيعيا لازما غير مستفاد، وبعض الأشياء مختلط الجوهر من ذلك الأمر، إما اختلاط تركيب أجزاء مضيئة وأجزاء ذوات ألوان كالنار، وإما اختلاط امتزاج الكيفيات كما للمريخ ولزحل. وليس يمكننى أن أحكم فى أمر الشمس الأن بشيء.

فقد عرفنا حال الضوء وحال النور وحال اللون وحال الإشفاف. فالضوء هو كيفية هى كمال بذاتها للشفاف من حيث هو شفاف، وهو أيضا كيفية مّا للمبصر بذاته لا لعلّة غيره. ولاشك أن المبصر بذاته أيضا يحجب عن إبصار ما وراءه. والنور كيفية يستفيدها الجسم الغير الشفاف من المضيء فيكمل بها الشفاف شفافا بالفعل. واللون كيفية تكمل بالضوء من شأنها أن تصيّر الجسم مانعا لفعل المضيء فيما يتوسط ذلك الجسم بينه وبين المضيء. فالأجسام مضيئة وملونة وشفافة.

ومن الناس من قال: إن من الأجسام ما يرى بكيفية فى ذاتها. ومنها ما يرى بكيفية فى غيرها، وجعل القسم الأخير هو الشفاف. وأما القسم الأول فقد جعله أولا قسمين: أحدهما ما يرى فى الشفاف لذاته[1]

١ـ قوله: «لذاته» متعلق بقوله: «يرى». وضمير «لذاته» راجع الى «ما». و«الحضوره» عطف على لذاته وهو ايضاً متعلق بفعل «يرى». و ضميره راجع الى «ما». و«المشف» فى الموضعين هو الشفاف القسم الاخير، وهو واسطة عامة لكى تصير الاجسام ملوّنة. ثم مايشترط فى مقابل لذاته وهو قسمان: احدهما مايشترط فى رؤيته الضوء. وثانيهما مايشترط فى رؤيته الظلمة. وقوله فى الموضعين «مع شرط المشف» يعنى مع وجود الشفاف الذى هو واسطة عامة لرؤية الاجسام المرئية سواء كان فى الموضعين او غيرهما، كما قال فى القسم الاول احدهما مايرى فى الشفاف يعنى فى الهوى مثلاً وهكذا المراد من قوله مع شرط المشف فى الموضعين.

ولحضوره وهو المضيء، وثانيهما ماليس كذلك. ثم قسم هذا بقسمين: أحدهما ما يشترط في رؤيته الضوء مع شرط المشف وهو الملون، والثاني مايشترط في رؤيته الظلمة مع شرط المشف كالحيوانات التي تلمع في الليل من حيث تلمع كاليراعة[١]، وبعض الخشب المتعين[٢] وبعض الدود. وقد رأيت أنا بيضة دجاجة بهذه الصفة، وجرادة ميتة بهذه الصفة، وصرارة[٣] ميتة بهذه الصفة.

وليست هذه القسمة[٤] بمرضية ولا صحيحة، فإن المضيء يرى لذاته في الظلمة وفي الضوء جميعا. فإن اتفق أن كان الرائي في الضوء الذي يفعله[٥] رؤي، وإن اتفق أن لم يكن فيه رؤي أيضا، كالنار يراها الإنسان في الضوء سواء كان ضوؤها أو ضوء غيرها ويراها في الظلمة.

وأما الشمس فإنما ليس يمكننا أن نراها في الظلمة بسبب أنها حيث تكون مقابلة لبصر الرائي تكون قد ملأت العالم ضوءاً ولم تترك مكاناً مظلما. وأما الكواكب فإنها إنما ترى في الظلمة، لأن ضوءها يقصر عن ضوء الشمس فلاتضيء الأشياء ولاتنورها، بل لايمتنع أن توجد فقد يمكن أن تكون ومعها ظلمة فتُرى في الظلمة لا لأن الظلمة سبب ان تُرى

١ـ اليراعة ذباب يطير بالليل كانه نار (كرمك شبتاب).

٢ـ المتعفن، نسخة.

٣ـ الصرّ عصفور او طائر في قده اصفر اللون، سمي به لصوته من صَرَرَ اذا صاح. مجمع البحرين ج٣ ص٣٦٥.

٤ـ في تعليقة نسخة: اي المضيئات طبقة والملونات طبقة واللوامع التي تلمع في الليل طبقة. بل القسمة المرضية هي ان اللوامع داخلة في المضيئات.

٥ـ اي يفعل المضيء الضوء رؤي المضيء وان اتفق ان لم يكن الرائي في المضيء رؤي المضيء ايضا.

هي بالذات ، بل يجب أن يعلم أن بعض الأنوار يغلب بعضا حتى لا يرى ، كما أن ضوء الشمس يغلب ضوء النار الضعيفة وضوء الكواكب ولا ترى مضيئة عند ضوء الشمس فلا ترى ، لا لأجل الحاجة في رؤيتها إلى الظلمة ، بل للحاجة إلى أن تكون في أنفسها مضيئة غير مظلمة بالقياس إلى أبصارنا . فإذا كانت الشمس غائبة ظهرت ورؤيت ، لأنها صارت مضيئة بالقياس إلى أبصارنا وبحال في أبصارنا .

وربما كان حكم النار والقمر عند ضوء مّا هو أضعف منهما هذا الحكم بعينه . ويجب في ذلك الضوء[1] أن لا يكون موجودا بالقياس إلينا عند ظهور نار أو قمر ، فيلزم أن تكون ظلمة حتى يظهرا ، و يلزم أن لا يكون باهرٌ حتى يرى[2] ويتمكن البصر من إدراكه . فأنت تعلم[3] أن الهباء الذي في الجو ليس من جنس ما لا يرى المستنير منه إلا في الظلمة ، لكن إن كان الإنسان في الظلمة وقد وقع على هذه الهباءات شعاع الشمس أمكن أن ترى تلك الهباءات[4] ، فإن كان الإنسان في شعاع لم يمكن ، وذلك

١ـ اى الضوء الضعيف .

٢ـ اى ما كان ضوؤه ضعيفاً .

٣ـ بيان لقوله او يلزم .

٤ـ في تعليقة نسخة : قالوا البياض انما يتخيّل من مخالطة الهواء المضيء للاجسام الشفافة المتصغرة جداً كما في الثلج وزبد الماء فانهما مركبان من اجزاء مائية متصغرة جداً وليس بينها تفاعل يؤدي الى مزاج يترتب عليه لون بل تداخل تلك الاجزاء هواء واشعة فائضة من اجرام العلوية وتتعاكس تلك الاشعة من سطوح بعضها الى بعض ويتراكم الاشعة بعضها على بعض والشعاع المنعكس يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس شعاعها الى جدار غير مستنير يرى ذلك اللون كانه لون بياض فاذا راى الحس الشعاع المتراكم على تلك الاجزاء يغلط لعدم الفرق بين الشيء وشبهه فيحكم بانه بياض .

لأمر فى بصر الإنسان لا لأمر في ضوء الهباءات، فإن بصر الإنسان إذا كان مغلوبا بضوء كثير لم يرها، وإن لم يكن مغلوبا رآها. وكذلك هذه اللوامع في الليل ليست جنسا آخر، بل هى المضيئات ويخالفها لافى جملة الطبع، بل فى الضعف[١]، ولو كانت هذه مخالفة للمضيئات في جملة الطبع، فالكواكب كذلك.

ولا يتحصل لهذه القسمة محصول صادق، إلا أن يقال: إن بعض المضيئات باهرة لبعض وبعضها مبهورة لبعض. ومعنى ذلك البَهْر ليس تأثيرا منها فيها، بل فى إبصارنا، كما أن بعض الصلابات أصلب وبعضها أضعف فلايجب إذن أن يقال: إن اللواتى تلمع فى الليل نوع أو جنس مفرد خارج عن الملونات والمضيئات، بل هى من جملة المضيئات التى يبهرها ما فوقها في الإضاءة فلا ترى معها لعجز أبصارنا حينئذ، بل إنما تقوّى عليها أبصارنا عند فقدان سلطان الباهرة لأبصارنا من المضيئات.

فإن ذهبوا إلى هذا فالقسمة جيدة، إلا أنهم ليسوا يذهبون إلى هذا بل يوهمون أن المضيئات طبقة، والملوّنات طبقة، وهذه[٢] طبقة.

١ـ فى تعليقة نسخة: بحيث لايرى فى الضوء القوى.
٢ـ اى اللوامع فى الليل.

الفصل الرابع

في تأمل مذاهب قيلت في الالوان وحدوثها[1]

ومما يجب أن نفرغ عنه تأمل مذاهب اخر في أمر الألوان والضوء، ما لم نفرغ عنه لم يكن سبيل إلى أن ندل على صحة ما ذهبنا إليه بطريق القسمة.

فنقول: إن من المذاهب في أمر الألوان مذهب من يرى أن اللون الأبيض[2] أنما هو تكونه من الهواء والضوء، وأن الأسود تكوّنه من ضد

١ـ راجع ص٢٨ ج٢ ط١ = ص٨٥ ج٤ ط٢ من الاسفار. وفي شرح المواقف: قال بعض من القدماء لاوجود للّون اصلاً بل كلها متخيّلة.

٢ـ قوله: «مذهب من يرى ان اللون الابيض» هذا المذهب يرى ان اللون لاحقيقة له اصلاً والالوان كلها متخيلة، وذكر امثلة مما ليس بينها تفاعل اصلاً كزبدالماء والثلج سيما المسحوقات من البلور والزجاج رداً لقول من يقول كالشيخ والفارابي ومن يحذو حذوهما: ان الالوان بالفعل انما يحدث بسبب النور والاستعدادات الحاصلة في الاجسام من تفاعلها وبالجملة ان الالوان موجودات لا ان كلها خيالات. ثم ان الشيخ ومن سلك سبيله لاينكرون حدوث الالوان الدفعية المتخيلة كالمسحوقات المشفة وكقوس قزح. قال صدر المتالهين في الفصل الاول من الباب الثالث من الجواهر والاعراض من الاسفار (٢٨ ج٢ ط١ = ص٨٥ ج٤ ط٢): ذهب بعض الناس الى ان لاحقيقة للون اصلا بل جميع الالوان من باب الخيالات كما في قوس قزح و الهالة ←

ذلك، وأن حدوث اللون الأبيض هو من الشفاف إذا انقسم إلى أجزاء صغار ثم ارتكم فإنه يعرض هناك أن تقبل سطوحها النور فتضيء، ولأنها شفافة يؤدي بعضها إضاءة بعض. ولأنها صغار يكون ذلك فيها كالمتصل، ولأن المشف لايُرى إلا بلون غيره، فإن شفيفها لايرى، لكن العكوس عن السطوح المتراكمة منها ترى متصلة ويرى الجميع أبيض.

قالوا: ولهذا ما كان زَبَد الماء أبيض بمخالطة الهواء، والثلج أيضا أبيض لأنه أجزاء صغار جامدة شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء، والبلّور المسحوق والزجاج المسحوق لايشف[1]، وأيّ هذه اتصلت سطوحها اتصالا لايبطل به انفراد كل شخص منها بنفسه عادت شفافة، والشفاف الكبير الحجم إذا عرض فيه شق ادّى[2] ذلك الموضع منه إلى البياض. قالوا: فأما السواد فيتخيل لعُدْمِ غور الجسم وعمقه الضوء والإشفاف معا.

ومنهم من جعل الماء سببا للسواد. قال: ولذلك إذا بُلَّتْ هذه الأشياء مالت إلى السواد. قال: وذلك لأن الماء يخرج الهواء ولايشف إشفافه

→ وغيرهما فان البياض انما يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جداً لكثرة السطوح المتعاكسة عنها النور بعضها من بعض كما في الثلج. الى ان قال: والمحققون على انها كيفيات متحققة لا متخيلة وان كانت متخيلة في بعض المواضع ايضاً وظهورها في الصور المذكورة بتلك الاسباب لاينافي تحققها وحدوثها باسباب اخرى التي هي باستحالات المواد.

١ـ «والبلور المسحوق والزجاج المسحوق لايشفان بل يريان على لون مع ان سطوحهما عند الاجتماع لم ينفعل بعضها عن بعض حتى يقال حصل هناك لون» (المباحث المشرقية).

٢ـ رؤى، نسخة.

ولاينفذ فيه الضوء إلى السطح فتبقى مظلمة . ومنهم من جعل السواد لونا بالحقيقة وأصل الألوان . قال : ولذلك لاينسلخ ، وأما البياض فعارض للمشف بتراكمه ولذلك يمكن أن يصبغ . ولايبعد أن يكون المذهب الأول في السواد يؤدي إلى هذا المذهب أيضا ، إذ جعل السواد حقيقة ما لايشف من جهة مالايشف وهو حقيقة اللون المنعكس عنه .

وقال قوم : إن الأسطقسات كلها مشفة ، وإنها إذا تركبت حدث منها البياض على الصفة المذكورة ، وبأن يكون مايلي البصر سطوحا مسطحة من المشف فينفذ فيها البصر ، وأن السواد يعرض إذا كان مايلي البصر من الجسم زوايا تمنع الإشفاف للأطراف التي تقع فيها فهي وإن أضاءت[١] فبما لاينفذ فيها الضوء نفوذا جيدا فتظلم .

والذي يصعب من هذه الجملة فصل القول فيه تولد البياض من الضوء ، وكون السواد لونا حقيقيا . فإنا نعرف أن المشفات تبيضّ عند السحق والخلط بالهواء ، وكذلك اللخالخ[٢] ، والناطف[٣] يبيض لاجتماع احتقان الهواء فيه مع الإشفاف الذي في طبعه ، ونعلم أن السواد لايقبل لونا ألبتة كما يقبل البياض ، فكأن البياض لإشفافه موضوع ومعرى مستعد ، والمعرى عن الكيفيات قابل لها من غير حاجة إلى إزالة شيء ،

١ـ اضائه : روشن شدن و روشن كردن . لازم متعد . (منتهى الارب) فما لاينفذ فيها الضوء نفوذاً جيداً يظلم ـ نسخة .

٢ـ لخلخه : كف صابون وچوبه كه از دست زدن بهم رسد . وفي بحرالجواهر للهروي : اللخلخة بالفتح هي اشياء مركبة يشم بها . وقيل ظرف يصبّ فيه من مياه الخلاف والوردة والكزبرة وامثال ذلك .

٣ـ الناطف هو الذي يقال له بالفارسية «قُبَيْده» حلوائي است معروف .

والمشغول بواحدة لايقبل غيرها إلا بزوالها. فهؤلاء قوم يجعلون مخرج الألوان من الإشفاف وغير الإشفاف.

وبإزاء هولاء قوم آخرون لايقولون بالإشفاف ألبتة، ويرون أن الأجسام كلها ملوّنة، وأنه لايجوز أن يوجد جسم إلا وله لون. ولكن الثقب والمنافذ الخالية إذا كثرت فى الأجسام نفذ فيها الشعاع الخارج من المضىء إلى الجهة الأخرى، ونفذ أيضا شعاع البصر فرؤى ماوراءها.

فأما المذهب الأول فإذا نقول: لعمرى إنه قد يظهر من دق المشف وخلطه بالهواء لون أبيض[١]، ولكن إنما يكون ذلك لافى جسم متصل

١ـ قال صاحب الشوارق: قال الشيخ ما حاصله انه لاشك فى ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور البياض ولكنا ندعى ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما فى الجصّ فانه يبيضّ بالطبخ فى النار وقد يبيضّ بالسحق والدق مع ان تفرق الاجزاء و مداخلة الهواء فيه اكثر و كما فى البيض المسلوق فانه يصير اشد بياضاً مع ان النار لم تحدث فيه تخلخلاً وهوائية بل اخرجت الهوائية عنه و لو فرض ان هوائية داخلت رطوبته فبيّضته لكان خثورة لاانعقاد وكما فى الدواء الذى يتخذه اهل الحيلة ويسمونه لبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه المُرْداسنج حتى انحل فيه ثم صفّى حتى بقى الخل فى غاية الاشفاف والبياض و خلط بماء طبخ فيه القليا وصفى غاية التصفية ويبالغ فيها ثم تخلط الماء ان فينعقد المنحل الشفاف من المُرْداسنج ويصير فى غاية البياض كاللبن الرائب ثم يجف وماذلك لحدوث وتفرق فى شفاف ونفوذ هواء فيه فانه كان متفرقاً منحلاً فى الخل ولالتقارب اجزاء متفرقة وانعكاس ضوء البعض الى البعض لان حدة ماء القليا بالتفريق اولى. واعلم ان كون الالوان ذوات حقائق فى الخارج امر ضرورى وليس الغرض من هذه الوجوه الا التنبيه عليه وازالة وهم من توهم غيره فلايرد عليها ما اورده الامام فى المباحث المشرقية من ان لقائل ان يقول على هذه الوجوه جاز ان يكون لتخيل البياض سبب آخر لانعلمه اذ المفروض انه لا اعتماد على الحس والا لوجب الحكم بكون الثلج ابيض حقيقة هذا». شوارق الالهام ج٢ ص٤٠٣.

وقال الرازى فى المباحث ص٤٠٧ ج١: واعلم ان الشيخ ذكر فى فصل توابع المزاج من

←

ومجتمع ، بل إنما يظهر ذلك اللون فى الرُكام منه ، وأنه إذا جمع وبلّ زال عنه البياض عند الاجتماع والجفوف . وليس الجص على ما اظنه ويوجبه غالب ظنى أن مايبيض بياضه لذلك فقط ، بل لأن الطبخ يجعله بحيث إذا بُل ثم جُف ابيض بياضا شديداً لمزاج يحدث فيه .

والدليل على ذلك أنه لو كان فعل النار فى الجص ليس إلا تسهيل التفريق ، وأن تسهيل التفريق قد يوصل إلى الهيئة التى ذكر أنها سبب لكون البياض ، لكان السحق الكثير المؤدى إلى غاية تصغير الأجزاء يفعل ذلك الفعل فى الجص وفى النورة وفى غيره ، ولكان المهيئ بالسحق والتصويل إذا اجتمع بالماء فعل فعل الجص من البياض ، وليس كذلك .

ثم[١] لنفرض أن الجص يتكوّن فيه ذلك البياض على الصورة المذكورة ، فليس كل بياض يحدث على هذه الصفة ، فإن البيض إذا سُلق[٢] يصير بياضه الشفاف[٣] ابيض وليس يمكن أن يقال إن النار زادته تخلخلا وتفرقا فإنها قد زادته تكاثفا على حال ، ولا أنه قد حدثت فيه هوائية وخالطته .

فأول ذلك أن بياض البيض يصير عند الطبخ أثقل وذلك لما يفارقه من الهوائية .

← ثانية الفن الرابع من الطبيعيات انه لم يعلم انه هل يصح البياض بغير هذا الطريق ام لا . واما فى ثانى المقالة الثانية من علم النفس فقد قطع بوجود ذلك فقال لاشك ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون الابيض ولكنا ندعى ان البياض يحدث من غير هذا الوجه ويدل عليه امور اربعة ... .

١ـ بل ، نسخة .

٢ـ اى طبخ .

٣ـ سفيده تخم .

وثانيا أنه لو كانت هوائية داخلت رطوبته فبيضته لكانت خثورة[١] لا انعقادا، وقد علمت هذا قبل.

وأيضا فإن الدواء الذي يتخذه أهل الحيلة ويسمّونه لبن العذراء يكون من خلٍ طُبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه، ثم صُفّي حتى بقي الخل في غاية الإشفاف والبياض، وخلط بماء طبخ فيه القلي، وصفي غاية التصفية حتى صار كأنه دمعة. فإنه إن قصر في هذا لم يلتئم منهما المزاج الذي يطلبونه. فكما يخلط هذان الماءان ينعقد فيه المنحل الشفاف من المَرْتك[٢] أبيض في غاية البياض كاللبن الرائب، ثم يجف، فليس ذلك لأن هناك شفافا عرض له التفرق، فإن ذلك كان متفرقا منحلا في الخل ولا أجزاء مشفة صغارا جدا تدانت وتقاربت، بل إن كان ولابد فقد ازدادت في ماء القلي تفرقا[٣] ولا أيضا خالطها هواء من خارج بوجه من الوجوه، بل ذلك على سبيل الاستحالة، فليس كل تولد بياض فيما أحسب على الصفة المذكورة.

ولو لم يكن البياض إلا ضوءا والسواد إلا ما قيل، لم يكن تركيب السواد والبياض إلا آخذا مسلكا واحدا.

بيان هذا: أن البياض يتجه[٤] إلى السواد قليلا قليلا من طرق ثلاثة:

١ـ غلظت.

٢ـ في تعليقة نسخة: المرتك كمقعد المُرْداسنج (القاموس).

٣ـ في تعليقة نسخة: قال الامام ولان تلك الاجزاء تقاربت حتى ينعكس ضوء بعضها الى بعض فان حدّة ماء القلي اولى بالتفريق.

٤ـ قوله: «بيان هذا ان البياض يتجه...»، الشيخ ـ قدس سره ـ ابطل المذهب الاول بطريقين: طريق الاتجاه وطريق الانعكاس. اما طريق الاتجاه فتنتهي العبارة في بيانه الى قوله: «ولو كانت هذه لاتكون الا باختلاط الاجسام». واما طريق الانعكاس فيبدأ من قوله ←

أحدها طريق الغبرة وهو الطريق الساذج، فإنه إذا كان السلوك ساذجا يتوجه إلى الغبرة ثم منها إلى العوديّة[1]، وكذلك حتى يسودّ. فيكون سالكا طريقا لايزال يشتد فيه السواد وحده يسيرا يسيرا حتى يمحضّ.

والثانى الطريق الآخذ إلى الحمرة، ثم إلى القُتْمة، ثم إلى السواد.

والثالث الطريق الآخذ إلى الخضرة، ثم إلى النيلية، ثم إلى السواد.

وهذه الطرق إنما يجوز اختلافها، لجواز اختلاف ما تتركب عنها الألوان المتوسطة. فإن لم يكن إلا بياض وسواد، ولم يكن أصل البياض إلا الضوء وقد استحال ببعض هذه الوجوه، لم يمكن في تركيب البياض والسواد إلا الأخذ في طريق واحد لايقع الاختلاف فيه إلا وقوعا بحسب النقص والاشتداد فيه فقط، ولم تكن طرق مختلفة. فإن كانت طرق

→

هذا: «ولو كانت هذه لاتكون الا باختلاط الاجسام» الى قوله: «واما المذهب الثانى.»
ثم الاتجاه من البياض الى السواد انما هو على سبيل الحركة واللون الحاصل منه لون طبيعى باستحالة المادة وليس من قبيل الالوان الدفعية الحاصلة من المسحوقات المشفة وغيرها مما ذكرها القائل بتخيل الالوان كلها فلايخفى عليك ما في التمسك بالاتجاه من ارغام الخصم وابطال مذهبه وذلك لانه لايتمشى القول بتخيل الالوان فى الالوان الطبيعية الحاصلة من الاتجاه، على ان الاتجاه يلزم الخصم بوجوه مذكورة ذكرها الشيخ ايضاً فتبصّر.

قال صدر المتالهين فى آخر الفصل الاول من الباب الثالث من الجواهر والاعراض من الاسفار (ص ٢٩ ج٢ ط١ = ص٨٨ ج ٤ ط٢): اعلم ان كل مايحدث من الالوان بسبب طبخ صناعى او نضج طبيعى وبالجملة باستحالة للمادة فهو لون طبيعى، وكل ما يحدث دفعة فى محل وان كان بعد حركة مكانية فهو لون غير طبيعى كالالوان القزحية والزجاجية والوان المسحوقات المشفة وكالجمد المكسور باجزاء صغيرة وكلا القسمين موجودان لكن احدهما مادى حاصل بانفعال المادة، والآخر من تعينات النور الحاصل واختلاف ظهوره على الابصار حسب اختلاف المظاهر.

١ـ رنگ چوب قندس.

مختلفة، فيجب أن يكون شوب من غير البياض والسواد مع أن يكون شوبا من مرئي وليس في الأشياء شيء يظن أنه مرئي، وليس سوادا ولابياضا ولامركبا منهما إلا الضوء عند من يجعل الضوء شيئا غيرهما. فإن بطل مذهبه امتنع استحالة الألوان في طرق شتى، وإن أمكنه هذه الاستحالة وجب أن يكون مرئي ثالث خارج عن أحكام البياض والسواد، ولاوجه أن يكون هذا المرئي الثالث موجودا إلا أن يجعل الضوء غير اللون.

فمن هاهنا يمكن أن تركب الألوان فيكون البياض والسواد اذا اختلطا وحدهما كانت الطريقة هي طريقة الاغبرار لاغير، فإن خالط السواد ضوء فكان مثل الغمامة التي تشرق عليها الشمس ومثل الدخان الأسود تخالطه النار، فكان حمرة إن كان السواد غالبا، أو صفرة إن كان السواد مغلوبا وكان هناك غلبة بياض مشرق. ثم إن كان هناك صفرة خلطت بسواد ليس في أجزائه إشراق حدثت الخضرة. وبالجملة إذا كان الأسود أبطن والمضيء أظهر والحمرة بالعكس[1]. ثم إن كان السواد غالبا في الأول كانت قتمة، وإن كان السواد غالبا في الثاني كانت كُراثية تلك الشديدة التي لا اسم لها، وإن خلط ذلك ببياض كانت كهوبة[2] زنجارية، وإن خلط بالكراثية سواد وقليل حمرة كانت نيلية، وإن خلطت بالحمرة نيلية كانت أرجوانية. فبهذا يمكن تأليف الألوان سواء كان بامتزاج الأجرام أو بامتزاج الكيفيات.

١ـ اى اذا كان الاسود اظهر والمضيء ابطن.

٢ـ كُهبة بالضم مثل قهبه سفيد تيره رنگ.

ولو كانت هذه لاتكون إلا باختلاط الأجسام[١] وقد علم أن السواد لايُصبغ منه الضوء بالعكس جسماً البتة أسود لكان[٢] يجب أن تكون الألوان الخضر والحمر إنما ينعكس منها البياض ولاينعكس من الأجزاء السود شيء، وخصوصا وهي ضعيفة منكسرة.

فإن قيل: فقد نراها تنعكس عن المخلوط. فالجواب أن ذلك لأن الخلط يوجب الفعل والانفعال، ويجب بسبب ذلك امتزاج الكيفية سواء فعلته الصناعة أو الطبيعة. على أن الطبيعة تقدر على الامتزاج الذى على سبيل الاستحالة، والصناعة لاتقدر عليه، بل تقدر على الجمع، فربما أوجبت الطبيعة بعد ذلك استحالة، والطبيعة تقدر على تلطيف المزج الذى على سبيل الخلط وتصغير الأجزاء، والصناعة تعجز عن ذلك الاستقصاء. والطبيعة لاتتناهى مذاهبها في القسمة والنسبة قوة وفعلا، والصناعة لايمكن أن تخرج جميع ما فى الضمير منها إلى الفعل.

فقد بان من هذا أن البياض بالحقيقة فى الأشياء ليس بضوء.

ثم لسنا نمنع أن يكون للهواء تأثير فى أمر التبييض، ولكن ليس على الوجه الذى يقولون[٣]، بل بإحداث المزاج المبيض[٤]. ولذلك ليس لنا

١ـ اى اختلاط الاجسام الشفافة بالضوء.

٢ـ الضوء فاعل يصبغ، وجسماً مفعوله، ولكان جواب لوكانت.

٣ـ قوله: «ليس على الوجه الذى يقولون» يعنى الوجه الذى هو بحسب المخالطة فقط كما سيصرح به بعد سطر.

وقوله: «او على سبيل الصبغ» لايبعد ان يكون الصبغ فى الموضعين بالنون والعين المهملة بمعنى الصناعة.

وقوله: «مما يكذبهم الشباب والشيب» كما قيل بالفارسية:

گويند پس از سياه رنگى نبود — پس ريش سياه من چرا گشته سفيد

←

أن نقــول : إن بيــاض الناطف كله من الجـهــة التي يقــولون، بل من المزاج، فإن الهـواء يوجب لونا أبيض لابحسب المخالطة فقط، بل بحسب الإحالة أيضا.

ولو كان مذهبهم صحيحا لكان يمكن أن يبلغ بالشيء الأبيض والملون بشدة الترقيق حتى يذهب تراكمه إلى أن يشف أو إلى قريب منه، وهذا مما لايكون.

وأما قولهم: إن الأسود غير قابل للون آخر، فإما أن يعنوه على سبيل الاستحالة أو على سبيل الصبغ. فإن عنوا على سبيل الاستحالة، فقد كذبوا، ومما يكذبهم الشباب والشيب. وإن عنوا على سبيل الصبغ،

←

وقوله: «فذلك حال مجاوره» الضمير راجع الى الاسود. وكذا الضمير في «كيفيته» راجع الى الاسود.

وقوله: «فلايبعد ان يكون الشيء المسود لايكون مسوّداً» تعليل لقوله: «فذلك حال مجاوره لاحال كيفيته». وكل واحد من المسوّدين على هياة اسم الفاعل من التسويد. يعنى انّ قولهم ان الاسود غير قابل للبياض او اللون الآخر غير صحيح لانّ المجاور اى البياض وغيره من الالوان غير نافذ في الاسود، لا انّ الاسود غير قابل لغيره من الالوان.

ثم قال: «على ان ذلك ليس ايضاً مما لايمكن» يعنى ان ارباب الحيل واصحاب الاكسير يعملون حيلة في تبييض الاسود فعملهم بالحيلة يكذب القول بان الاسود غير قابل للون آخر.

قال شارح المواقف: ومما استدل في الشفاء على حصول البياض من غير اختلاط الهواء بالمشف امران: احدهما اختلاط طرق الاتجاه من البياض الى السواد. وثانيهما انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لوكان اختلاف الالوان لاختلاف الشفاف بغيره لوجب ان لاينعكس من الأحمر و الاخضر الا البياض لان السواد لاينعكس بحكم التجربة (شرح المواقف ج٥ ص٢٣٩ والمباحث المشرقية ج١ ص٤٠٩).

٤ـ التبييض ـ خ.

فذلك حال مجاوره لا حال كيفيته. فلا يبعد أن يكون الشيء المسود لايكون مسودا إلا وفيه قوة نافذ متعلقة قباضة، فيخالط، وينفذ ويلزم، وأن يكون ما هو موجود في الأشياء البيض بخلاف ذلك في طبعه، فلايمكنه أن يغشي الأسود ويداخله ويلزمه. على أن ذلك ليس أيضا مما لايمكن، فإنه إذا احتيل بمثل الاسفيذاج[١] وغيره حيلة مّا حتى يغوص ويتخلل السواد صبغه أبيض.

وأما المذهب الثاني[٢] فإن ذلك المذهب لايستقيم القول به إلا إذا فرض الخلا موجودا، وذلك لأن المسام التي يذكرونها لايخلو إما أن تكون مملوءة من جسم أو تكون خالية. فإن كانت مملوءة من جسم، فإما أن يكون ذلك الجسم يشف من غير مسام، أو تكون له أيضا مسام، وينتهي لامحالة: إما إلى مشف لا مسام له، وهذا خلاف قولهم. وإما إلى خلاء، فيكون مذهبهم يقتضي وجود الخلاء، والخلاء غير موجود.

ثم بعد ذلك فإنهم يقولون: إنه ليس كل مسام تصلح لتخييل الإشفاف، بل يجب أن تكون المسام مستقيمة الأوضاع من غير تعريج[٣] حتى تنفذ فيه الشعاعات على الاستقامة. فلنخرّط كرة من جَمَد، بل من بلور، بل من ياقوت أبيض شفاف، فهذه المسام التي تكون فيها شفافة مستقيمة هَبْها[٤] تكون كذلك طولا، فهل تكون كذلك أيضا عرضا،

١ـ سفيد آب.

٢ـ في تعليقة نسخة: اى الذين لايقولون بالاشفاف والقائلون بالثقب والمنافذ في الاجسام.

٣ـ اى من غير ميل وانعطاف.

٤ـ في تعليقة نسخة: هب لفظ يوناني بمعني نعم ثم استعمل بمعنى سلّم. اى سلمناها.

وهل تكون كذلك قطرا ومن أى جهة أثبتً، فكيف تكون مستقيمات تداخل مستقيمات فتكون من أي جهة تأملتها لاتنعرج. فمن الضرورة أن يعرض من بعض الجهات خلاف الاستقامة ووقوف الأجزاء التى لامسام لها في سمت الخطوط التي تتوهم خارجة على الاستقامة من العين أو يكون الجسم خلاً كله، وهذا محال. فيجب أن تكون الكرة إذا اختلف منك المقامات فى استشفافها يختلف عليك شفيفها ضرورة.

ثم كيف يكون حال جسم فيه من المسام والمنافذ مايخفى لونه حتى تراه كأنه لالون له، وله في نفسه لون، ولايستر لونه شيئا ملصقا مما وراءه، بل يؤدى ماوراءه بالحقيقة. فإن أحدث سترا فإنما يحدث شيئا، كأنه ليس، فتكون لامحالة الثقب التى فيه أكثر كثيرا من الملأ الذى فيه، فكيف يجوز أن يكون لها استمساك الياقوت وهو كله فرج. ولو أن إنسانا أحدث في الياقوت منافذ ثلاثة أو أربعة، ثم حمل عليه بأضعف قوة لانْرَضَّ ولانكَسَر؛ فهذا المذهب أيضا محال.

فالألوان إذن موجودات، وليس وجودها أنها أضواء، ولا الأضواء ظهورات لها، ومع ذلك فليست هى مما هى بالفعل بغير الأضواء. والمشف أيضا موجود، وهذا ما أردنا بيانه إلى هذه الغاية. وقد بقى علينا أن نخبر عن حال الإبصار أنه كيف يكون، ويتعلق بذلك تحقيق كيفية تأدى الأضواء فى المشف.

الفصل الخامس

في اختلاف المذاهب في الرؤية[1] وإبطال المذاهب الفاسدة بحسب الأمور أنفسها

فنقول: إن المذاهب المشهورة في هذا الباب مذاهب ثلاثة، وإن كان

١ـ في تعليقة نسخة: اعلم ان الابصار بخروج الشعاع لكن لاعن الرائي بل عن المرئي. وظنّي ان اعتقاد المتقدمين كان كذلك ولكن لما اطلقوا القول وقالوا ان الابصار بخروج الشعاع ولم يتقيدوا بخروجه عن المرئي توهم ان مرادهم خروج الشعاع عن الرائي. ولما كان كذلك فالاعتراضات التي اوردت على خروج الشعاع كلها مندفعة. واعلم ايضا ان القائلين بالانطباع ايضا مذهبهم عين هذا المذهب لان الضوء الخارج عن المرئي الحامل لصورة المرئي اذا انطبع في البصر يتحقق الابصار فالمذهبان يرجعان الى امر واحد. قال ابن هيثم في المناظر والمرايا في الفصل السادس من المقالة الاولى: قد تبين مما تقدم ان اضواء الاجسام المضيئة تصدر الى كل جهة يقابلها فاذا قابلت البصر وردت الاضواء الى سطح البصر وقد علم من خاصية الضوء تاثيره في البصر فاخلق ان يكون ادراكه للاضواء بما يرد منها اليه. وتبين ان صورة لون الاجسام يصحب الضوء دائماً ممازجة له انتهى. واعلم ان لابن هيثم في تلك الرسالة عبارات كثيرة صريحة دالة على ان الابصار بخروج الشعاع والضوء عن المرئي واصلاً الى الرائي ومن اراد الاطلاع عليه فليراجع تلك الرسالة.

وقال الرازي في المباحث ص٢٩٩ ج٢: المذاهب المشهورة بين الحكماء في الابصار ثلاثة: الاول قول من يقول انه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط رأسه ←

كل مذهب منها يتفرع :

أحدها مذهب من يرى أن شعاعات خطية تخرج من البصر على هيئة مخروط يلي رأسه العين وقاعدته المبصر ، وأن أصحها إدراكا هو السهم منها ، وأن تبصّر الشيء هو فعل[1] السهم فيه .

ومنها مذهب من يرى أن الشعاع قد يخرج من البصر على هيئة ، إلا أنه لايبلغ كثرته[2] أن يلاقي نصف كرة السماء إلا بانتشار يوجب انتشار الرؤية . لكنه إذا خرج واتصل بالهواء المضيء ، صار ذلك آلة له وأدرك بها .

ومنها مذهب من يرى أنه كما أن سائر المحسوسات ليس يكون إدراكها بأن يرد عليها شيء من الحواس بادراً إليها متصلا بها أو مرسلا رسولا إليها ، كذلك الإبصار ليس يكون بأن يخرج شعاع البتة فيلقى المبصَر ، بل بأن تنتهى صورةُ المبصَر إلى البصر بتادية الشفاف إياها .

وقد استدل الفريقان الأولان وقالا : إنما جاز في سائر الحواس أن تأتيها المحسوسات ، لأنها يصح إدراكها بالملامسة كاللمس ، وكالذوق ،

← في العين وقاعدته يلي المبصر والادراك التام انما يحصل من المواضع الذي هو موضع سهم هذا المخروط . المذهب الثاني من يقول الشعاع الذي في العين يتكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة في الادراك . المذهب الثالث ان الابصار انما يحصل بانطباع اشباح المرئيات بتوسط الهواء المشف في الرطوبة الجليدية انتهى . وقال صدر المتالهين في شرحه للهداية ص١٨٨ : والاشراقيون قالوا لاشعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للضوء الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة فاذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم حضوري اشراقي على المبصر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية .

١ـ نقل ، نسخة .

٢ـ الا انه لايبلغ من كثرته ، نسخة .

وكالشم الذى يستقرب الروائح بالتنشق ليلاقيه وينفعل به، وكالصوت الذى ينتهى به التموج إلى السمع. ثم أن البصر ليس يمكن فيه ذلك لأن المرئى منفصل، ولذلك لايرى المقرّب منه[١] ولا أيضا من الجائز أن ينتقل إليه عرض موجود فى جسم مرئى أعنى لونه وشكله، فإن الأعراض لاتنتقل. فإذا كانت الصورة على هذا، فبالحرى ان تكون القوة الحاسة ترحل إلى موضع المحسوس لتلاقيه. ومحال أن تنتقل القوة إلا بتوسط جسم يحملها فلايكون هذا الجسم إلا لطيفا من جنس الشعاع والروح، فلذلك سميناه شعاعا.

ولوجود جسم مثل هذا فى العين مايرى الإنسان فى حال الظلمة أن نورا قد انفصل من عينيه وأشرق على أنفه أو على شىء قريب يقابله.

وأيضا فإن الإنسان إذا صيح ودعاه دهش الانتباه إلى حك عينيه فإنه يتراءى له شعاعات قدام عينيه.

وأيضا فإن الثقبة العنبيّة تمتلىء من إحدى العينين إذا غمضت الأخرى، وفى التحديق المفرط أيضا فلامحالة أن جسما بهذه الصفة ينصبّ إليها[٢].

١ـ قال الرازى: واما البصر فليس كذلك لانه لايرى مايكون فى غاية القرب منه فضلاً عما يكون مماساً له ولابد من الملاقاة فهى اما ان يكون لانه ينتقل من المحسوس عرض والانتقال عليه محال فتعيّن الثانى. المباحث المشرقية ج٢ ص٣٠٢.

٢ـ قال بهمنيار فى التحصيل: الابصار اما بان ينفذ من البصر شىء الى المبصر او بان ينفعل عنه البصر وهذا الشىء الذى يجوز ان يخرج عن البصر لايصح الا ان يكون جسماً اذا الاعراض لايصح عليها الانتقال و محال ان يخرج عن البصر شىء شعاعى يقع على المبصر لانه اما ان يكون الخارج يصل الى المبصر فيدركه واما ان يكون الشفاف آلة فى ان يستحيل الى جنسه او فى ان يكون مؤديا. اما القسم الاول فاستحالته ظاهرة ←

ثم أن الفرقة الثانية[١] استنكرت أن يكون جسم مثل العين يسع من الشعاع مايتصل خطا واحدا بين البصر والكواكب الثابتة فضلا عن خطوط تنتهي إلى مايرى من العالم، وخصوصا ولايرى مايرى منها إلا متصلا مستوى الاتصال، فيجب أن يكون ما يرى به متصلا.

واستنكرت أيضا أن يتحرك هذا الشعاع الخارج في زمان غير محسوس حركة من العين إلى الثوابت، وقالت يجب أن تكون نسبة زمان حركتك نحو شيء بينه وبينك ذراعان إلى زمان الحركة إلى الكواكب الثابتة نسبة المسافتين، فيجب أن يظهر بين الزمانين اختلاف.

وربما احتج بهذا أصحاب المذهب الثالث[٢] أيضا على أصحاب الشعاع الخطي.

ولم يعلموا أن هذا فاسد، وذلك لأنه يمكن أن يفرض زمان غير محسوس قصرا أو أكثر زمان غير محسوس قصرا، فتجعل[٣] فيه الحركة

←
وذلك لانه من المحال ان يخرج من البصر جسم متصل يملأ نصف العالم وينتهي الى كرة الكواكب الثابتة ثم كما ينطبق الجفن يعود اليه ثم اذا فتح مرة اخرى خرج مثله كانه واقف على نية المغمض. وان كان هذا الجسم الخارج منتشراً لم يدرك المبصر بكليته بل انما يدرك مايقع منه عليه وايضاً فلوكان ادراك الشيء على الصفة المذكورة اعني بشيء يخرج من البصر لكان وجب ان يرى الشيء البعيد في غاية البعد بشكله وعظمه والرؤية تتم بوصوله اليه. وايضا فانه لوكان هذا الشعاع كخط جسماني لكان وجب عند هبوب الرياح ان يصرفه عن المحاذات الى غير المحاذات ثم كيف ينفذ هذا الجسم في الافلاك وهى لاتقبل الخرق. وايضاً فان حركة هذا الجسم يكون طبيعية لامحالة فيجب ان تكون الى جهة واحدة وليس كذلك عندهم.

١ـ في تعليقةنسخة: اى القائلون بتكيف الهواء بكيفية الشعاع.

٢ـ اى الانطباع.

٣ـ فتحصل، نسخة.

التى للشعاع إلى الثوابت، ثم يمكن أن ينقسم هذا الزمان إلى غير النهاية فيمكن أن يوجد فيه جزء أو بعض نسبته إليه نسبة المسافة المستقصرة إلى المسافة المستبعدة، فيكون الزمانان اللذان بينهما البعد كلاهما غير محسوسين قصرا.

لكن لأصحاب الشعاعات حجة فى حلها أدنى صعوبة وهو قولهم : إن المرايا تشهد بوجود هذه الشعاعات وانعكاسها، وذلك أنه لايخلو : إما أن يكون البصر تتأدى إليه صورة المرآة وقد تتأدى إليها صورة المرئى متمثلة متشبحة فيها، وإما أن يكون ما نقوله من أن الشعاع يخرج فيلقى المرآة ويصير منها إلى أن يلقى ماينعكس عليه على زاوية مخصوصة[1]. وإذا بطل القول الأول، بقى القول الثانى.

ومما يتضح به بطلان القول الأول أنه لو كانت هذه الصورة متشبحة فى المرآة لكانت لامحالة تتشبّح فى شىء بعينه من سطحها، كما إذا انعكس الضوء واللون معا فتأديا فى المشف إلى غير الحامل الأول لهما فإنما يتمثّل المتأدى من ذلك فى بقعة واحدة بعينها يرى فيها على اختلاف مقامات الناظرين. وليس الشبح الذى فى المرآة بهذه الصفة، بل ينتقل فيها بانتقال الناظر، ولوكان إنما ينتقل بانتقال المرئى فقط لم يكن فى ذلك إشكال. وأما انتقاله بانتقال الناظر فدليل على أنه ليس هناك بالحقيقة موضع تتشبح فيه الصورة. ولكن الناظر إذا انتقل انتقل مسقط الخط الذى إذا انعكس إلى المرئى فعل الزاوية المخصوصة فرأى بذلك الخط بعينه المرئى ورأى جزءا من المرآة آخر، فتخيل أنه فى ذلك الجزء الأخر من المرآة، وكذلك

١ـ فى تعليقة نسخة : من ذلك الشىء الذى وقع عليه خط الانعكاس.

لايزال ينتقل[١].

وقالوا: ومما يدل على صحة هذا أن الناظر[٢] الذى للإنسان قد ينطبع فيه شبح مرئى ينعكس عنه إلى بصر ناظر حتى يراه هذا الناظر الثانى، ولايراه صاحب الحدقة التى تمثل فيها الشبح بحسب التخيل، ولو كان لذلك حقيقة انطباع فى ناظره لوجب على مذهب أصحاب الأشباح أن يتساوى كل منهما فى إدراكه، فإن عندهم أن حقيقة الإدراك تمثّل شبح فى الناظر فيكون كل من تمثَّل في ناظره شبح رآه.

قالوا: فمن هذا نحكم ونقول إن الناظر فى المرآة يتخيل له فى المرآة أنه يرى صورته وليس كذلك، بل الشعاع إذا لاقى المرآة فأدركها كر منعكسا فلاقى صورة الناظر فأدركها، فإذا راى المرآة ونفسه فى سمت واحد من مخرج الخط الشعاعى يتخيل أن أحدهما فى الآخر.

قالوا: والدليل على أن ذلك ليس منطبعا فى المرآة أنه يرى المرئى فى المرآة بحيث لايشك أنه ليس فى سطح المرآة، وإنما هو كالغائر فيه والبعيد عنه. وهذا البعد لايخلو إما أن يكون بُعداً فى غور المرآة، وليس للمرآة ذلك البُعد، ولاأيضا إن كان لها ذلك الغور كانت المرآة مما يرى مايتشبح في باطنها، فبقي أن يكون ذلك البُعد بُعدا في خلاف جهة غوره فيكون بالحقيقة إنما أدرك الشيء بذلك البعد من المرآة، فلايكون قد انطبع شبحه فى المرآة.

فيلزمنا أول شيء أن نبطل المذهبين الأولين، فنثبت صحة مذهبنا وهو الثالث، ثم نكّر على هذه الشبهة فنحلها.

١ـ اى الشبح بانتقال الناظر. (ولذلك لايزال ينتقل، خ ل).

٢ـ مردمك چشم.

فنقول: إن الشيء الخارج من البصر[1] لايخلو إما أن يكون شيئاً مّا قائم الذات ذا وضع، فيكون جوهرا جسمانيا؛ وإما أن يكون شيئا لا قوام له بذاته وإنما يقوم بالشيء المشف الذي بين البصر والمبصر. ومثل هذا الشيء فلايجوز أن يقال له بالحقيقة: إنه خارج من البصر، ولكن يجب أن يقال: إنه انفعال للهواء من البصر، ويكون الهواء بذلك الانفعال مُعينا في الإبصار. وذلك على وجهين: إما على سبيل إعانة الواسطة، وإما على سبيل إعانة الآلة.

وقبل الشروع فى التفصيل، فإنى أحكم حكما كليا أن الإبصار ليس يكون باستحالة فى الهواء إلى حالة تعين البصر ألبتة، وذلك لأن تلك الحالة لامحالة تكون هيئة فى الهواء ليست معنى إضافيا بحسب ناظر دون ناظر. فإنا لانمنع وجود هذا القسم، بل نقول لابد منه، ولابد من إضافة تحدث للهواء مع الناظر عند نظره بتلك الإضافة يكون الإبصار فانّا إنما نمنع[2] وجود حالة وهيئة قارة فى نفس الهواء وذاته يصير بها الهواء

١ـ قال صدر المتألهين فى تعليقة على شرح حكمة الاشراق: ولقائل ان يقول اذا حصلت المقابلة بين البصر الصحيح والمبصر يحدث بينهما جسم شعاعى دفعة ويكون به الرؤية وهذا الجسم الشعاعى مجرد عن المادة فيداخل وينفذ فى الاجسام اللطيفة ولاتفاوت فى مداخلته اياها بين ان يكون ليّنة او صلبة بعد ان كانت صافية غير مكدرة لان مداخلته اياها ليست بالحركة والزمان ولاتفاوت ايضا بين القريب والبعيد فى اصل مواصلته لها لان فيضانه دفعى بلامادة وحركة وزمان ولفظ الخروج والنفوذ والمداخلة والانبساط كلها مجازات اطلقها هذا القائل تسامحاً وانما الفرض اصل حدوث الشعاع على شكل المخروط الذى راسه عند البصر وقاعدته عند سطح المرئى. (شرح حكمة الاشراق ص٢٦٨).

٢ـ وانما نمنع، نسخة.

ذاكيفية[١] أو صفة في نفسه وإن كانت لاتدوم له ولاتوجد عند مفارقة الفاعل أو توجد لأن مثل هذه الهيئة لايكون له بالقياس إلى بصر دون بصر، بل يكون موجودا له عند كل شيء، كما أن الابيض ليس أبيض بالقياس إلى شيء دون شيء، بل هو أبيض بذاته وأبيض عند كل شيء وإن كان لايبقى أبيض مع زوال السبب المبيض.

ثم لايخلو إما أن تكون تلك الهيئة تقبل الشدة والضعف فتكون أضعف وأقوى، أو تكون على قدر واحد. فإن كان على قدر واحد فلايخلو: إما أن تكون العلة الموجبة تقبل الأشد والأنقص أو لاتقبل، فإن كانت طبيعة العلة تقبل الأشد والأنقص وتلك الطبيعة لذاتها تكون علة، فيجب أن يتبعها المعلول في قبول الأشد والأنقص. فإنه من المحال أن يفعل الضعيف الفعل الذي يفعل القوي نفسه إذا كانت قوته وضعفه أمرا في طبيعة الشيء بما هي علة. فيجب من ذلك أن القوى المبصرة الفاعلة في الهواء إذا كثرت وازدحمت، كان حدوث هذه الحالة والهيئة في الهواء أقوى وأن يكون قويّ البصر أشدّ في إحالة الهواء إلى هذه الهيئة من ضعيف البصر، وخصوصا وليس هذا من باب مالايقبل الأشد والأضعف لأنه من باب القُوى والحالات في القوى. ولاتكون قوتها كما ذكرنا بقياس بصر دون بصر، بل بنفسها كما قلنا، فيجب أن يكون ضعفاء الإبصار إذا اجتمعوا رأوا أقوى وإذا تفرقوا رأوا أضعف، وأن ضعيف البصر إذا قعد بجنب قويّ البصر رأى أشد، وذلك لأن الهواء يستحيل إلى تلك الهيئة كيف كانت[٢] باجتماع العلل الكثيرة والقوية استحالةً

١ـ في تعليقة نسخة: مراده انه ليس الابصار لاجل حدوث كيفية في الهواء.

٢ـ اى واسطة كانت او آلة.

أشد، فيكون أداؤه لصورة ومعونته في الإبصار أقوى، وإن كان ضُعف نفس البصر يزيد خللا في ذلك فاجتماع الضُعفين معا ليس كحصول ضُعف واحد، كما أن ضعيف البصر لايستوى حال إبصاره في الهواء الكدر والهواء الصافي، لأن الضعيف إذا وجد معونة من خارج كان لامحالة أقوى فعلا. ثم نحن نشاهد ضعيف البصر لايزيده اقتران أقوياء البصر به، أو اجتماع كثرة ضعفاء البصر معه شيئا في إبصاره. فبيّن أن المقدم باطل.

ولنعد إلى التفصيل الذى فارقناه فنقول: إنه لايخلو الهواء حينئذ إما أن يكون آلة، وإما أن يكون واسطة. فإن كان آلة فإما أن تكون حساسة، وإما أن تكون مؤدية. ومحال أن يقول قائل: إن الهواء قد استحال حساسا حتى أنه يحس الكواكب ويؤدى ما أحسه إلى البصر. ثم ليس كل ما نُبصره يلامسه الهواء، فإنا قد نرى الكواكب الثابتة والهواء لايلامسها. وما أقبح بنا أن نقول: إن الأفلاك التى فى الوسط أيضا تنفعل عن بصرنا وتصير آلة له كما يصير الهواء آلة، فإن هذا مما لايقبله عاقل محصّل.

أو نقول: إن الضوء جسم مبثوث فى الهواء، والفلك يتحد بأبصارنا ويصير آلة لها، فإن ساعدنا على هذا القبيح فيجب أن لانرى كلية جسم الكواكب بعد تسليمنا باطلا آخر وهو أن فى الفلك مسام[١]، وذلك لأنه لاتبلغ مسامهما[٢] أن تكون أكثر من نصف جرمهما، فيجب أن تكون الكواكب المنظور إليها إنما ترى منها أجزاء ولاترى أجزاء. ثم ما أشد قوة

١ـ مسام الجسد ثقبه.

٢ـ اى الهواء والفلك.

إبصارنا حتى تحيل الهواء كله والضياء المبثوث فى أجسام الأفلاك بزعمهم إلى قوة حساسة أو أية قوة شئت.

ثم الهواء والضوء ليسا متصلين ببصر دون بصر، فَلِمَ يؤديان مايحسّانه إلى بصر دون بصر. فإن كان من شرط البصر الذى يرى أن يقع فى مسامتة المرئى حتى يؤدى حينئذ الهواء إليه ما أحس، فليس إحساس الهواء بعلة لوصول المحسوسات إلى النفس، ولكن وقوع البصر من المبصر على نسبة وتوسط الهواء بينهما. فإن كان الهواء يحس بنفسه ويؤدى أيضا فما علينا من إحساسه فى نفسه، بل إنما المنتفع به فى أن نحس نحن تأديته المرئى إلينا. ولانبالى أنه يحس فى نفسه أو لايحس فى نفسه، اللهم إلا أن يجعل إحساسه لإحساسنا، فيكون الهواء والفلك كله يحس لأجلنا.

وأما إذا لم يجعل ذلك آلة، بل واسطة تنفعل أولا من البصر ثم يستتم كونها واسطة، فبالحرى أن نتأمل أنه أى انفعال ينفعل حتى يؤدى؟ أيأن تقبل من البصر قوة حياة وهو أسطقس بسيط، هذا لايمكن. أو يصير بالبصر شافا بالفعل. فالشمس أقوى من البصر فى تصييره شافا بالفعل وأكفى، فليت شعرى ماذا يفعل البصر بهذا الهواء. وإن كان البصر يسخنه، فيجب إذن بَرْد الهواء أن يمنع الإبصار أو يبرّده، فيجب إذا سخّن أن يمنع الإبصار، وكذلك الحال فى باقى الأضداد. ولجميع الأضداد التى يستحيل بها الهواء أسباب غير البصر إن اتفقت كفت الحاجة إلى إحالة البصر وإن اتفق أضدادها لم تغن إحالة البصر أو عساه لايُحدث إشفافا ولاكيفية ذات ضد من المعلومات، بل يُحدث خاصيةً غير منطوق بها، فكيف عرفها أصحاب هذا المذهب، ومن أين توصلوا إليها.

أما نحن فقد قدمنا مقدمة كلية تمنع هذه الاستحالات كلها سواء كانت

منسوبة إلى خاصية أو طبيعة، منطوق بها أو غير منطوق بها. وبعد ذلك فإنا نظن أن الهواء إذا كان شفافا بالفعل وكانت الألوان الوانا بالفعل وكان البصر سليما، لم يحتج إلى وجود شيء آخر في حصول الإبصار.

ولنضع الآن أن الخارج جوهر جسماني شعاعی كما يميل إليه الأكثر منهم فنقول: حينئذ إن أحواله لاتخلو عن أربعة أقسام:

إما أن يكون متصلا بكل المُبصَر وغير منفصل عن المُبصِر.

وإما أن يكون متصلا بكل المبصَر ومنفصلا عن المبصِر.

وأما أن يكون متصلا ببعض المبصَر دون بعض كيف كان[1] حاله مع المبصِر.

وإما أن يكون خارجا عن المبصِر وغيره متصل بالمبصَر.

فأما القسم الأول فإنه محال جدا، أعنى أن يخرج من البصر جسم متصل يملأ نصف العالم ويلاقي الأجسام السماوية، ثم كما يطبق الجفن يعود إليه، ثم يفتح فيخرج آخر مثله، أو كما يطبق تعود الجملة إليه، ثم كما يفتح مرة أخرى تخرج عنها[2]، حتى كأنها واقفة على نية المغمض.

ثم كيف لايرى الشيء البعيد بشكله وعظمه إن كانت الرؤية بوصوله إليه وملامسته إياه. فإن العظم أولى بأن يدرك بالملامسة بتمامه من اللون، لأن الشعاع ربما يفرّق ويُهلهل[3] فرُوَىَ اللون كما يُرى الخلط من اللون، وأما القدر فرآه حينئذ كما يُرى الخلط من المقدار والخلط من المقدار الجسماني، وإن كان متخلخلا كأنه مركب من مقدار جسماني ومن

١ـ اى سواء كان منفصلاً عنه ام لا فهذا قسمان.

٢ـ تخرج عنه ـ ظ ـ اى تخرج الجملة عن الجفن.

٣ـ هَلهَل كجعفر جامه تنك بافته وموى تنك نرم و شعر رقيق، معرّب است.

لاشيء أولاجسم لاينقص من عظم كليته ولا تنفعهم الزاوية التى عند البصر. إنما ينفع ذلك أصحاب الأشباح إذ يقولون: إن الشبح يقع على القطع[١] الواقع فى المخروط الموهوم عند سطح الجليدية الذى رأسه فى داخل. فإن كانت الزاوية أكبر لأن الشيء أقرب كان القطع أعظم والشبح الذى فيه أعظم، وإن كانت الزاوية أصغر لأن الشيء أبعد كان القطع أصغر والشبح الذى فيه أصغر. وأما على مذهب من يجعل المبصر ملموسا بآلة البصر فما تغنى هذه الزاوية.

وأما القسم الثانى فهو أظهر بُعدا واستحالة، وهو أن يكون ذلك الخارج يفارق المبصِر ويمضى إلى الفرقدين ويلمسهما ولا وصلة بينه وبين المبصِر فيحسّ المبصر بما أحس هو[٢]، ويكون كمن يقول: إنّ لامساً يقدر أن يلمس بيد مقطوعة وأن الحية يتأدى إلى بدنها مايلمسه ذنبها المقطوع المفصول عنها وقد بقى فيها الحس[٣]، إلا أن يقال إنه[٤] أحال المتوسط وحمله[٥] رسالة إلى المبصِر فيكون الهواء مؤديا مستحيلا معا، وقد قلنا على هذا بما فيه كفاية. وإن كان متصلا ببعض المبصَر[٦] وجب أن لايراه كله، بل مايلاقيه منه فقط. فإن جعل مستحيلا[٧] إلى

١ـ فان المخروط حينئذ ناقص اذ رأسه فى داخل العين كما صوّروه.
٢ـ اى الخارج المفارق.
٣ـ وقد بقى فيه، نسخة. اى فى الذنب. وارى انّ الصواب «فيهما» بتثنية الضميراى وقد بقى فى اليد المقطوعة والذنب المقطوع الحس.
٤ـ اى ذلك الخارج المفارق للمبصر بالكسر.
٥ـ اى المرئى (المتوسط).
٦ـ فى تعليقة نسخة: هذا هو القسم الثالث.
٧ـ فان جعل الهواء مستحيلاً، نسخة.

طبيعته[١] وصار معه كشيء واحد فما الذي يقال في الفلك، إذا أبصرناه، أ ترى الفلك يستحيل أيضا إلى طبيعة ذلك الشعاع الخارج ويصير حساسا معه كشيء واحد حتى يلاقي كوكب زحل بكليته فيراه والمشتري وسائر الكواكب العظام، وهذا ظاهر الفساد بعيد جدا. ثم قد قلنا في فساد هذه الاستحالة ماقلنا.

فإن قالوا: إن الهواء المشف ليس يتحد به كشيء واحد ولكن يستحيل إلى طبيعة مؤدية، فما يلاقيه الشعاع يدركه الشعاع، وما لايلاقيه يؤدي إليه الهواء صورته باستحالة عرضت له.

فأول جواب ذلك أن الهواء لم لايستحيل عن الحدقة[٢] وحدها ويؤدي إليها إن كان من شأنه الأداء فلايحتاج إلى جسم خارج[٣].

وأما ثانيا فقد فرغنا من بيان استحالة هذه الاستحالات.

وأما ثالثا فإن الهواء المتوسط بين خطين خارجين يجب أن يودي إلى كل خط منهما مايؤدي إلى الآخر فيكون آخرالأمر قد تأدى إلى جملة الشعاع من جملة الهواء المتخلل للخطوط صورة المحسوس مرتين أو مرارا، فيجب أن يرى المحسوس مرتين أو مرارا وخصوصا[٤] إن كان على ما في بعض مذاهب القوم من أن الخطوط لاتدرك بنفسها، بل بما يؤدي إليها الهواء.

ثم إن كان الأداء إلى الحدقة من الجميع أعنى الخطوط والهواء معا

١ـ اي طبيعة الشعاع.

٢ـ في تعليقة نسخة: اي عن الشعاع الذي في الحدقة من غير ان يخرج الشعاع عنها.

٣ـ وهو الشعاع الخارج من البصر.

٤ـ مراراً خصوصاً، نسخة مصحّحة.

فالهواء مؤد للأشباح[١] على مثل ماقال المعلم الأول. ومن عرف أن لاخلاء وأن أجرام الأفلاك مصمتة لافرج فيها ولافطور عرف أن ذلك مستحيل لايمكن وأنه لايمكن أن ينفذ فيها هذا الخارج، بل كيف ينفذ هذا الشعاع فى الماء إن لم يكن فيه خلاء حتى يلاقى جميع الأرض تحته ويراه وهو متصل، والماء لايربو حجمه لما خالط منه. وإن كان هناك خلاء، فكم يكون مقدار تلك الفرج الخلائية التى تكون فى الماء مع ثقل الماء ونزوله في الفرج وملئه إياها. فيرى أن الماء فُرَج كله أو أكثره اومُناصفُه حتى يمكن الخارج أن ينفذ إلى جميع ما فى قعر الماء ويلاقيه ويماسه وهو غير منقطع عن البصر، وإن انقطع فذلك أعجب.

فإن قال قائل: إنا نرى الشىء القليل ينفذ فى الماء الكثير حتى يستولى على كليته مثل الزعفران يصبغ قليله كثيرا من الماء.

فنقول: إن انصباغ الماء الكثير بالزعفران القليل لايخلو من وجهين: إما أن يكون الصبغ الحادث فى الماء غير موجود إلا فى الأجزاء الزعفرانية وأجزاء الماء بحالها، وإما أن تكون أجزاء الماء استحالت أيضا فى نفسها إلى الصبغ كما تستحيل إلى الحر والبرد والرائحة، لا أن جوهرا داخلها، إما استحالة إلى صبغ حقيقى وإما استحالة إلى صبغ خيالى، أعنى بالخيالى كما ترى على سطح الماء شبح شىء ملقىً فيه غير محاذ للبصر، وكما يتخيل من الماء أنه على لون إنائه، وذلك مما إذا كثر وعم أرى جميع وجه الماء بذلك الصبغ وهو فيه قليل.

فإن كان هذا الانصباغ على مقتضى القسم الآخر[٢] فلامنفعة لهذا

١ـ فى تعليقة نسخة: فهذا فى الحقيقة قول بالشبح والانطباع لاغير.
٢ـ القسم الاخير، نسخة. اى القسم الثانى.

الاعتراض في الغرض، لأن الماء يكون قد استحال أو تشبح لا أن الصبغ القليل نفذ في كله، وقد يستحيل كثير المقدار من كثير القوة قليل المقدار. وبالجملة إن كان حال الهواء في استحالته عن الأشعة هذه الحال، عرض ماسلف منا منعه، ووجب أن تكون الأشعة إذا كثرت جداً ازداد الهواء استحالة نافعة في الإبصار. وإن كان على سبيل التادية دون الاستحالة فطبيعة الهواء[١] مؤدية للأشباح إلى القوابل فليؤد أيضا إلى الإبصار.

وإن لم يكن على مقتضى القسم الثاني، بل على سبيل القسم الأول، فإنا لايمكننا أن نشك في أن الماء متجز بين أجزاء الزعفران والزعفران متجز بين أجزاء الماء، وأن أجزاء الماء لا محالة أعظم حجما من أجزاء الزعفران، وأن بين كل جزئين من أجزاء الزعفران متواليين ماءً صرفاً[٢]، وأن هذه المياه الصرفة في أكثر المواضع التي بين جزئي الزعفران أعظم كثيرا من أجزاء الزعفران، حتى تكون نسبة الأجزاء إلى الأجزاء إذا أخذتَ واحدا إلى الآخر كنسبة الكل إلى الكل. فإذا كانت كذلك كانت مقادير أجزاء الزعفران صغارا ولم يجز أن تستولي على الماء كله، فما كان ينبغي أن ينصبغ الماء بالكلية، بل هذا الوجه باطل.

وإنما يرى الماء مصبوغا كله لأحد الأمرين:

إما لأن كل واحد من أجزاء الماء وأجزاء الزعفران من الصغر بحيث لايدركه الحس متميزا، وذلك لايمنع أن يكون أحدهما أكثر كثيرا جدا من

١ـ وطبيعة الهواء، نسخة.

٢ـ مياهاً صرفة، وان هذه المياه الصرفة، عدة نسخ.

الآخر لأن الجسم ينقسم إلى غير النهاية فيمكن أن يكون جزء من الماء هو ألف ضعف جزء من الزعفران وهو مع ذلك في الصغر بحيث لايُحسّ مفردا. فإذا كان كذلك، لم يكد البصر يفرّق بين أجزاء الزعفران وبين أجزاء الماء فيرى منهما صبغا واحدا شائعا بين الأحمر والشاف، فهذا وجه.

و إما أن تكون الأجزاء المحسوسة من الزعفران ليست على أوضاع متسامتة متوازية[١]، بل إذا حصل بين جزئين من ترتيب بحالٍ جزءٌ من الماء محسوس القدر، فإن أجزاء أخرى من تحت تقع مواقع لو رفعت لغطّت سطحا مع الأوّل[٢]، فيكون بعضها يرى لأنه في السطح الأعلى، وبعضها يُرسل شبحَها إلى السطح الأعلى، فتتوافى الأشباح بصبغ واحد إذا الماء يؤدّي لون كل واحد منها لإشفافه، فيرى الجميع متصلا في سطح واحد، ويتخيل مستوليا على الماء ولايكون[٣]. ويصحح هذا القول قلة مايرى من الصبغ في الرقيق الذي لاثخن له، وكثرة مايرى في الكثيف العميق.

وإن كانت النسبة متشابهة، وكانت[٤] نسبة الزعفران الذي في الرقيق إلى الرقيق كنسبة الزعفران الذي في العميق إلى العميق فعلى هذين الوجهين[٥] يمكن أن يستولي القليل على الكثير. وأما في الحقيقة فإن

١ـ كما في النسخ التي عندنا، ولكن في المطبوعة الحجرية: «على اوضاع متشابهة متسامتة متوازية».

٢ـ مع الاولى، ظاهراً.

٣ـ اى مستولياً.

٤ـ في تعليقة نسخة: بيان التشابه.

٥ـ جواب ان كانت.

القليل لايستولي على الكثير بالكمية، بل عسى بالكيفية المحيلة هذا.

وأما إن جعلوا[١] الخارج ينفذ قليل نفوذ فى الهواء ولايتصل بالمبصَر، ثم الهواء البعيد يؤدى إليه ويؤدى هو إلى المبصِر فإما أن يؤدى إليه الهواء لإشفافه فقط من غير استحالة، فلم لايؤدى إلى الحدقة فيكفى ذلك مؤنة خروج الروح إلى الهواء وتعرّضه للآفات، وإن كان بالاستحالة فقد قيل فى ذلك ما قد قيل ثم لم لايستحيل من الحدقة من غير حاجة إلى الروح[٢].



١ـ هذا هو القسم الرابع.

٢ـ اى خروج الروح.

الفصل السادس

فى إبطال مذاهبهم من الأشياء المقولة فى مذاهبهم

ولنُقبِل الآن على عد بعض المحالات التى تلزمهم بحسب أوضاعهم:

فمن ذلك وضعهم أن أجزاء الخارج عن البصر تنعكس من الأجسام إلى أجسام أخرى، فإذا رأت جسما انعكست عنه إلى جسم آخر فرأته ورأت ذلك الجسم الآخر المنعكس إليه، مثلا لما وصلت إلى المرآة رأت المرآة، ثم لما انعكست عن المرآة إلى جسم آخر رأته أيضا معاً، فيكون شيء واحد رأى شيئين معا، فيتخيل أن أحد الشيئين تراه فى الآخر وتلزم وضعَهم هذا مباحثُ عليهم.

من ذلك أن انعكاس هذا الشعاع هو عن الصلب أو عن الأملس أو عن مجتمعهما، لكن هذا العكس مما قد يرونه يقع عن أملس غير صلب مثل الماء فليست الصلابة هى الشرط، بل بقى أن يكون السبب فيه هو الملاسة. فإذا كان السبب فيه هو الملاسة، فلا يخلو إما أن يكفى لذلك أىّ سطح أملس اتفق، أو يحتاج إلى سطح متصل الأجزاء أملس. فإن كان الشرط هو القسم الثانى لم يجز أن ينعكس عن الماء، لأنه لااتصال لسطحه عندهم لكثرة المسام التى يضعونها فيه التى بسببها يمكن أن يُرى

ماوراءه بالتمام، وإن كان ليس من شرطه الاتصال فيجب أن يوجد هذا العكس عن جميع الأجرام وإن كانت خشنة، لأن سبب الخشونة الزاوية[۱] أو مايشبه الزاوية مما يتقعر عن الحُدبة. ولابد فی كل ذی زاوية من سطح ليست فيه زاوية فيكون أملس، وإلا لذهبت الزوايا إلى غير النهاية أو انتهت قسمة من السطح إلى أجزاء ليست بسطوح، وكلاهما محال. فإذن كل جرم فمؤلف السطح من سطوح مُلْس، فيجب أن يكون عن كل سطح منها عكس.

أو يقال[۲] أمران: أحدهما أن السطوح الصغار لاينعكس عنها الشعاع، والثانی أن السطوح المختلفة الوضع ينعكس عنها الشعاع إلى جهات شیء فيتشذب[۳] المنعكس. ولاينال شيئا لعدم الاجتماع.

فأما القسم الأول فباطل، فإن من المعلوم أنه إن كان يخرج من البصر جسم حتی ينتشر فی نصف كرة العالم دفعة أنه يكون عند الخروج فی غاية تصغر الأجزاء وتشتتها، وأنه إذا انعكس فإنما يلاقی كل جزء صغير منه، وكل طرف خط دقيق منه لامحالة جزءا مساويا له وينعكس عنه ولاينفع ولايضر فی ذلك ماوراءه، عسی أن اتفق أن كان السطح الأملس الذی يلاقيه أصغر منه لم ينعكس عنه.

لكنا إذا تأملنا لم نجد هذا المعنی هو السبب والشرط فی منع الانعكاس

۱ـ تحقيق ماهية الزاوية وبيان انها من ای مقولة من الاعراض ص ۸۲ من الهيأت الشفاء و ص۵۹ ج۲ ط۱ من الاسفار = ج٤ ص۱۷٦ ط۲.

۲ـ قوله: «اويقال» ای الا ان يقال فی الجواب امران.

۳ـ ای يتفرق.

فى الأشياء الموجودة عندنا[١] لأنه قد يتفق أن يكون شيء خشن نعلم يقينا أن لأجزائه التى لها سطوح مُلْس[٢] مقداراً مّالا نشك فى أنه أعظم من مقدار أطراف الشعاعات الخارجة ومع ذلك لاتنعكس عنها. وهذا مثل الزجاج المدقوق والملح الجريش والبلور الجريش الذى نعلم أن سطوح أجزائه مُلْس وليس بغاية الصغر حتى تكون أصغر من أجزاء الشعاع الخارج، وإذا اجتمعت لم ينعكس عنها الشعاع، بل ولا من أشياء أكبر من ذلك أيضا.

ثم من البعيد أن تقبل الأجرام الكثيفة الأرضية تجزيئا إلى أجزاء أصغر من الأجزاء التى يقبل إليها الجسم الشعاعى التجزى، حتى يوجد جزء للكثيف أصغر مما ينقسم اللطيف إلى مثله.

ثم إن كان علة العكس عن الأملس عدم[٣] المنفذ وهناك حفز[٤] من

١ـ فى تعليقة نسخة: اعلم ان الابصار ليس بخروج الشعاع ولا بالتكيف ولا بالانطباع بل اذا اجتمع شرايط الابصار يحصل للنفس علم جزئى بالمبصر على سبيل الحضور والمشاهدة من طريق البصر كما ذهب اليه جماعة من حكماء الاسلام وليس مقصد افلاطون وارسطو واشباههما ايضا من القدماء الا هذا المعنى كما قاله المعلم الثانى الا ان هذا العلم لما كان حصوله بتعلق نور النفس وشعاعها من طريق البصر لشيء خارج منه بتوسط الهواء عبّر عنه قوم بخروج الشعاع من البصر وبتكيّف الهواء ولما كان انما يحصل للنفس وينكشف بهذا الوجه من طريق البصر شبح المرئى وظاهره دون باطنه وكنهه عبّر عنه آخرون بحصول الشبح كما هو رأيهم ودابهم فى التعبير عن اكثر مقاصدهم وتفسير معاظم مطالبهم لكنه خفى على اكثر الناس ذلك لقصور بصائرهم فضلّوا انفسهم واضلوا كثيراً ونسبوا الى العلماء منكرا من القول وزورا. نقل من ازهار الحكم.

٢ـ مُلْس جمع املس مثل صُفر وحُمر جمع اصفر واحمر.

٣ـ عدمه المنفذ، نسخة.

٤ـ حفزه يحفزه دفعه من خلفه.

ورائه، فذلك موجود للخشن[1]. وإن كان لاحافز من ورائه ولاعدم منفذ فليس يجب أن ينعكس عن شىء، فإن الجسم لاتكون له بالطبع حركات مختلفة، بل بالقسر. وأنت تعلم أنه إذا كان المضىء قد أماله بالطبع[2] فلاينعطف الا بالقسر.

ثم الملاسة ليست من الهيئات الفاعلة فى الأجسام فتغير طبيعة مايلاقيها، ولا هى من القوى الدافعة عن أجسامها شيئا حتى تقسر الأجسام إلى التبعيد عنها، ولو كانت الملاسة علة لتبعيد الجسم عن الجسم لكان تبعّد ما بينهما وإن تماست على أىّ وضع كان، ولكان يجب أن ينعكس البصر عن المرآة التى يلامسها الشعاع الخارج مخطوطا عليها لا إذا لاقاها بالطرف فقط.

وإن كان السبب فى الانعكاس هو الحفز من خلف أو التوّكما يعرض للكرة، وجب أن ينعكس عن كل صلب لامنفذ فيه وإن لم يكن أملس. وأما على مذهب أصحاب الأشباح فلذلك[3] وجه، وهو أنهم يجعلون الملاسة علة لتأدية الشبح، وكل ملاسة عظمت أو صغرت فهى علة لتأدية

١ـ فى تعليقة نسخة: يعنى ان الانعكاس عن الاملس اما ان يكون لعدم المنافذ والحفز من خلف او لابل بمجرد الملاسة. فعلى الاول يلزم ان يعمّ الخشن لعموم علته. والثانى باطل لان الملاسة ليست من الهيئات الفاعلة حتى يغيّر ما يلاقيها ولاهى من القوى الدافعة عن اجسامها حتى دفع الشعاع عن اجسامها ولايمكن ان ينعكس الشعاع بطبعه فان الجسم بطبعه لايقتضى الحركة الى جهات مختلفة وان فرضت الملاسة دافعة لزم ان يدفع الشعاع على اىّ وضع يلاقى الاملس لان الشعاع اذا وقع على المرآة بخط من السطح لاكخط على السطح لم ينعكس البتة. كذا فى التلخيص.

٢ـ قوله: «قداماله» وفى نسخة مصحّحة قد ناله (من النيل) كباعه.

٣ـ اى منع الصغر.

شبح ما. لكن الأشباح التى تؤديها السطوح الصغار تكون أصغر من أن يميّزها البصر، فلاتحس. فإن الجرم الخشن تختلط فيه الظلمة بالنور فيظلم كل غور، ويكون كلّ نتوّ أصغر من أن يؤدّى شبحا يميز بالحس ولو كان متصلا لم يعرض ذلك. فأما أصحاب العكس فهذا الصغر ليس بعذر لهم فى عدم العكس عنه.

وأما إن لم يجعلوا العلة الصغر[١]، بل التشذّب فإن هذا التشذّب موجود أيضا عن المرايا المشكلة أشكالا ينعكس عنها الشعاع إلى نصف كرة العالم بالتمام مما يعلم في علم المرايا. وعسى أن لايكون العكس عن الخشن يبلغ فى تشذّبه للشعاع ما يبلغه تلك المرايا، بل تراكمت خطوط منه على نقطة واحدة، فهذا أحد المباحث.

والبحث الثانى أنه ينعكس عن الماء وقتا وينفذ تحته وقتا وكذلك عن البلور، فيجب إذن أن يدخل أحد الأمرين نقصانٌ عن الآخر إما أن يكون المبصَر تحت الماء لايرى صحيحا، بل ترى منه نقطٌ عند الحس متفرقة لاصورة كاملة، أو المنعكس إليه لايرى بالتمام، بل ترى منه نقط عند الحس متفرقة لاصورة كاملة وإن رؤى أحدهما أتم رؤى الاخرى بحسبه أنقص، وليس الأمر كذلك.

والبحث الثالث هو أن المنعكس عن الشىء الذى قد فارقه وواصَل غيره ثم ترى به صورتهما معا لايخلو إما أن تكون مفارقة الشعاع المنعكس لاتوجب انسلاخ صورة المحسوس عن الشعاع أو توجب. فإن كانت لاتوجب فكيف لانرى ما أعرضنا عنه و فارقه الشعاع، فإنا لانعرف هناك

١ـ فى تعليقة نسخة: اشارة الى الجواب عن الامر الثانى.

علة إلا أن الشعاع استبدل به موقعا غيره. وإن كانت المفارقة توجب انسلاخ تلك الصورة عنه ففي الوقت الواحد كيف ترى المرآة والصورة معاً، فإن كان القائم[١] على المرآة من الشعاع يرى صورة المرآة والزائل عنه إلى شيء آخر يرى صورة ذلك الشيء، فقد اختص بكل واحد من المبصَرين جزءٌ من الشعاع فيجب أن لا يُرَيا معا، كما أن الشعاع الواقع على زيد والشعاع الواقع على عمرو في فتح واحد من العين[٢] معا لايوجب أن يتخيل المرئى من زيد مخالطا للمرئى من عمرو.

فإن قيل: إن السبب[٣] فيه أن ذلك الشعاع يؤدى الصورة من طريق ذلك الخط إلى النفس فيكون خط واحد يؤديهما معا وما يُؤدّى من خط واحد يُرى واحدا في الوضع[٤].

قيل: أما أولا فقد أبطلت مذهبك ومنعت أن يكون الخط الخارج مبصرا من خارج، بل مؤديا؛ وأما ثانيا فإنه ليس يمتنع أن يخرج[٥] خط ثان يلاقي الخط المنعكس ويتصل به، فإن كان إنما يؤدى بما يتصل به من الخطوط ثم تحس القوة التي في العين لا الخارجة، فحينئذ كان يجب أن يُرى الشيء من الخطين معا فترى الصورة مع صورة المرآة ومع غير تلك الصورة، وكان يجب أن يتفق مرارا أن يرى الشيء متضاعفا لابسبب في

١ـ اى الشعاع القائم. وقوله: «من الشعاع» بيان للقائم.

٢ـ «من العينين» نسخة كما في المباحث للفخر ايضاً ص٣١١ ج٢.

٣ـ أى إن قيل: إن السبب في ذلك أنّ الشعاع يؤدّى صورتي المرآة ومايرى فيها الى النفس من طريق خط واحد هو الذى على المرآة لاتصاله بخط الانعكاس فيريان متحدين في الوضع.

٤ـ وماتادى من خط واحد رؤى واحداً في الوضع. نسخة مصحّحة.

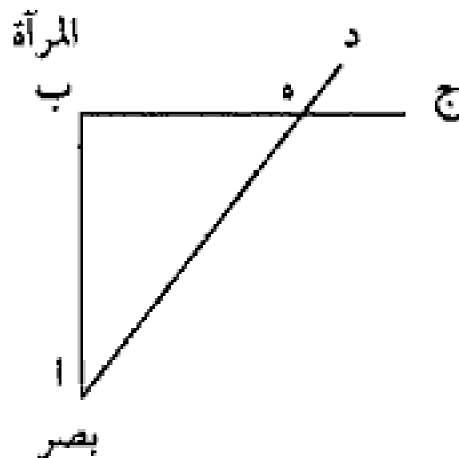
٥ـ اى من العين.

البصر ولكن لاتصال خطوط شتّى بصريّة بخط واحد، وهذا مما لايكون ولايتفق، فإنا إنما يُمكننا أن نرى الشيء في المرآة ونراه وحده إذا كان مقابلا للبصر، وأما إذا لم يكن مقابلا فإنا نراه في المرآة فقط.

فليكن على أصلهم «ا» نقطة البصر[١] و«ب» موضع المرآة وليكن خط «ا ـ ب» خرج من البصر ثم انعكس إلى جسم عند «ج». وليخرج خط آخر وهو «ا ـ د» ويقطع خط «ب ـ ج» على «ه» ويتصل به هناك. فأقول يجب على أصولهم أن يكون شبح «د» يرى مع شبح «ج» و «ب» و يرى شبح «ج» من طرفي «ه» و «ب» من خطي «ه ا» و «ب ا».

وذلك لأن أجزاء هذه الخطوط[٢] الخارجة من الأبصار إما أن تكون متصلة وإما أن تكون متماسة، فإن كانت متصلة وكان من شأن بعضها كما فرضناه أن يقبل الأثر مع بعض إذا اتصلت حتى يؤدّى[٣] إلى الحدقة، وكان الأثر فى كلية الجرم الشعاعى نفسه لافى سطح منه مختص بجهة، وليس ذلك من التأدية اختياريا ولاصناعيا، بل طبيعيا، فإذا حصل المنفعل[٤]

١ـ



٢ـ اى الخطوط الشعاعية.

٣ـ حتى يؤدّيا كما فى ثلاث نسخ. حتى تؤدّيه كما فى نسخة.

٤ـ وهو الخط الثانى هيهنا.

ملاقيا للفاعل[١] الذي يفعل بالملاقاة وجب أن ينفعل عنه . فإن الحكم في خروج التهيآت الطبيعية التي في جواهر الأشياء إلى الفعل هو أن تكون طبيعة التهيؤ موجودة في ذات المنفعل وإن لم تكن بسبب شيء من طبيعة الفاعل ، والأمر الذي عنه الفعل موجودا في ذات الفاعل ، وإن لم يُوجَد مثلا في المنفعل . وإذا حصل ذلك لم يتوقف الخروج إلى الفعل إلا على وصول أحدهما إلى الآخر . فإذا وصل الفاعل إلى المنفعل وارتفعت الوسائط ، وهذا فيه قوة الفعل وذاك فيه الانفعال ، وجب الفعل والانفعال الكائن بينهما بالطبع على أي نحو كان الاتصال ، ولم يكن للزاوية الكائنة بحالٍ معنى ، ولا لفقدان المنفذ وفناء المشف عند المرآة أثر . فإنه سواء فني المنفذ واتصل به خطوط أو كان غير فانٍ واتصل به خطوط ، فإن الفاعل يجب أن يفعل والمنفعل يجب أن ينفعل .

فإن كان الشبح والأثر[٢] مثلا ليس في الجرم الشعاعي الممتد

١ـ وهو الخط الاول هيهنا .

٢ـ قوله : «فان كان الشبح والاثر ...» اقول : عبارة الفخر الرازي في المباحث المشرقية هكذا : «وان كان الاثر في طرف الجسم الشعاعي فقط فيجب ان لاينفعل مابين اول الخط وآخره بل يقع الشبح من الطرف الملامس الى الطرف الآخر من غير انفعال الاجزاء في الوسط ، وكان يجب ان يكون الاداء على الخط المستقيم ولايؤدي على زاوية العكس وهذا مما لايقال» انتهى (ص ٣١٢ ج٢) . ولايخفى عليك ان الفخر بيّن المراد ملخّصاً ورأينا نقل كلامه مفيداً لفهم كلام الشيخ ـ قدس سره .

ثم انّ الشيخ اكثر التدقيق في المقام حيث قال : «وليس في جهة» الخ . يعني وليس ذلك الجرم الشعاعي في جهة ذلك الخط اى خط «ا ه» بحيث يتصل به اى بذلك الجرم الشعاعي . وان شئت قلت بخط «اه» والمآل واحد . ذلك الخط في تلك الجهة اى خط «ا ب ج» فيتصل به في «ه» . فعلى هذه الدقة يخرج هذا الجرم الشعاعي من «ا» وهي نقطة البصر وينتهي الى «ج» ويماسه بنقطة منه او بسطح منه . ثم يقال بعد هذا فيجب ان ←

نفسه[١] ولكن فى سطح منه أو نقطه[٢] هى فناؤه ونهايته، وليس فى جهة ذلك الخط[٣] بحيث يتصل به ذلك الخط من تلك الجهة فينفعل عنه، بل على غير امتداد ذلك الخط، فيجب أن لاينفعل[٤] مابين أول الخط وآخره، بل يقع الشبح من السطح الملامس إلى السطح الثانى دفعة[٥] من غير انفعال الأجزاء فى الوسط. وذلك لأن المتصل لامقطع له

← لاينفعل الخ.

وقوله: «بل على غير امتداد ذلك الخط» يمكن ان يكون اضراباً عن ليس الثانى. اى بل يكون ذلك الجرم الشعاعي على غير امتداد ذلك الخط وهو خط «ا ـ ه». او يكون اضراباً عن ليس الاول، اى يكون الاثر والشبح على غير امتداد ذلك الجرم الشعاعى بل فى طرف منه. فتبصّر.

قال بهمنيار فى التحصيل: نقطة فان كان الشبح والاثر ليس فى الجرم الشعاعي الممتد نفسه ولكن فى سطح منه او نقطة هى فناؤه ونهايته وليست الى جهة ذلك الخط فيجب ان لاينفصل مابين اول الخط وآخره بل يقع الشبح من السطح الملامس الى السطح الثانى دفعة من غير انفعال لاجزاء الوسط وذلك محال لان المتصل لا مقطع له بالفعل او وجب ان يكون الاداء على الخط المستقيم ولايؤدى على زاويه البتة لان لنقط الزاوية اعراضا عن الاستقامة وهذا مما لايقال. وبيّن ان انفعال خط «ه ا» من خط «ج هـ» كانفعال. خط «ا ب» من «ه ب» بل هو اقرب واولى لانه على خط الاستقامة.

وقال الرازى: وان كان الاثر فى طرف الجسم الشعاعى فقط فيجب ان لاينفعل مابين اول الخط وآخره بل يقع الشبح من الطرف الملامس الى الطرف الاخر من غير انفعال للاجزاء فى الوسط او كان يجب ان يكون الاداء على الخط المستقيم ولايؤدى على زاوية العكس وهذا مما لايقال.

١ـ تاكيد للجرم.

٢ـ اى الشبح والاثر فى نهايته فقط.

٣ـ اى خط: «ه ا».

٤ـ اى على تقدير ان الاثر فى طرف الجسم الشعاعى فقط.

٥ـ فى تعليقة نسخة: اى على سبيل الطفرة وهى محال.

بالفعل[١]، أو وجب أن يكون الأداء[٢] على الخط المستقيم ولا يؤدى على زاوية البتة، لأن لنقطة الزاوية إعراضا عن الاستقامة وهذا مما لا يقال.

فبين من هذا أن انفعال خط «ه ا» من خط «ج ه» كانفعال خط «ب ا» من خط «ه ب» بل هو أولى وأقرب. فيجب أن يتأدى شبح «ج» من كلا خطى «ه ا، ب ا» فيجب أن يرى «ج» حينئذ لا شيئا واحداً بل شيئين اثنين. وأيضا يجب أن يتأدى شبح «د» مع شبح «ج» ويضعون أن شبح «ب» متأد مع شبح «ج»، فيجب أن ترى الأشباح الثلاثة معاً، وجميع هذا غير كائن.

وعلى هذا القياس إن كانت[٣] متماسة فإنها إن كان كل جزء منها يقبل الأثر بجميع جرمه وجب بمماسته الفعل والتأثير في الذي يليه، وإن كان لا إلا في السطوح التي تقابل المبصر[٤] لم يجز في شيء من الزوايا التي

١ـ في تعليقة نسخة: قوله: «لانقطع له بالفعل» حتى يقال لا يقع الشبح من السطح الملامس الى السطح الثاني لانقطاع الخط وعدم اتصال الخط بالبصر وهذا الوقوع محال لان الشبح لا يجوز ان يطفى بل يجب ان يعبر عن الوسط واذ عبر عن الوسط فالوسط لامحالة ينفصل عن الشبح اذ المراد انه لما لم يكن بين السطح الملامس والسطح التالى انقطاع وفرض ان الشبح يقع من الملامس الى الثاني فلا محالة عبر عن الوسط من غير انفعال الوسط عنه وذلك محال.

٢ـ في تعليقة نسخة: هذا على تقدير فرض الشبح في نهاية الخط الشعاعى التى يقع على سطح المرآة اى في السطح الذى مقابل للبصر ولا يكون للشبح اثر في الخط الانعكاسى اصلاً.

٣ـ اى الخطوط الشعاعية.

٤ـ قوله: «وان كان لا الا في السطوح التى تقابل المبصر». اقول هكذا كانت العبارة في النسخ المصحّحة التى عندنا. وكلمة «يؤثر» زائدة. والصواب بدونها. ومعنى العبارة هو هكذا: اى وان كان كل جزء منها لا يقبل الاثر بجميع جرمه الا في السطوح التى الخ.

ثم، السائل في قوله: «فان سئلنا نحن» اصحاب الشعاع، والمسئول اصحاب الانطباع، وهم يقولون ان الهواء مؤد على الاستقامة او على هيئة ما شبح المرئى الى البصر.

←

تقع حائدة عن ذلك السطح أن يتأدى منها المبصَر إلى البصر .

فإن سئلنا نحن : أنكم ما بالكم توجبون أن تقع تادية هذا الشبح على الاستقامة أو على هيئة مّا وقوعا إلى بعض الأبصار المماسة له دون بعض .

فنقول : أما نحن بالحقيقة فلا نقول : إن الهواء مؤدّ على أنه قابل شيء ألبتة من الرسوم والأشباح من شيء ليحمله إلى شيء ، بل نقول : إن من شأن النيّر أن يتأدى شبحه إلى المقابل له إن لم يكن بينهما عائق هو الملون ، بل كانت الواسطة بينهما مشفة . ولو كانت الواسطة قابلة أولا ثم مؤدية[١] لأدّت إلى الأبصار كلها كيف كان وضعها[٢] كما تؤدّى الحرارة إلى الملامس كلها كيف كان وضعها .

ثم من الأمور التي يجب أن يبحث عنها في هذا الموضع هو أنّ كثيرا ما نرى الشبح وذا الشبح معا دفعة واحدة ونراهما متميزين ، أعني أنا نرى في المرآة شبح شيء ونراه أيضا بنفسه من جانب وذلك معا ، وعسى أن ذلك إنما يقع بسبب خطي شعاع أحدهما يصير إليه بالاستقامة ، والآخر على زاوية عكس . ولأن الواقعين على الشيء اثنان[٣] ، فمن جهة ذلك

→ ثم ، اعلم ان عبارات التحصيل في المقام مطابقة للشفاء وهو نقل العبارة المذكورة ايضاً هكذا : «وان كان لا الاّ في السطوح التي ... » ص٧٧٥ ـ ط ١ .

١ ـ يكون المشف مؤدّياً بمعنى انه شرط لحصول الابصار (ص ٢٩٤ ج٢ من المباحث المشرقية) .

٢ ـ في تعليقة نسخة : ولكن ليس كذلك والواسطة لاتكون قابلة بل تكون مؤدية .

٣ ـ قال الرازي في المباحث المشرقية ج٢ ص٣١٢ : «اما ان يكون ذلك بسبب انه وقع شعاعان على المرئي او لان احدهما اتصل به على الاستقامة والاخر اتصل به منعكساً عن المرآة والاول باطل لوجهين :

اما اولاً فلان وقوع الشعاعين على المرئي لايوجب ان يرى الواحد اثنين فان الاشعة عندهم كلما تراكمت واجتمعت كان الادراك اشد تحقيقاً وابعد عن الغلط في العدد والخصوم معترفون بذلك . واما ثانياً فلانه لايمكن ان يلمس شعاعان شيئاً واحداً لان ←

نراه اثنين فنحصّل الآن هذا هل هو ممكن أو ليس بممكن.

فنقول: إن وقوع جزئين على المبصَر لايوجب أن يرى الشيء الواحد اثنين، فإن الشعاع عندهم كلما اجتمعت أجزائه على المبصَر وتراكمت كان إدراكها إياه أشد تحقيقا وأبعد عن الغلط في العدد. والخصوم معترفون بهذا ولايوجبون أن شعاعاً واحداً إذا رأى الشيء وحده كان واحداً، فإن وقع عليه شعاع آخر واتصل به صار في الرؤية بسببه غلط. على أنه لايمكن أن يلمس شيئاً واحداً شعاعان معا لاشعاعا أصلٍ ولاشعاعا أصلٍ وعكسٍ. والشعاع جسم على مايرونه، لأن الجسم لاينفذ في الجسم، بل يجوز أن يقع شعاع على شعاع.

فإن سلكنا هذه السبيل لم يكن الإبصار بكليهما على سبيل اللمس؛ بل يكون أحدهما يلمس والآخر يقبل منه، وسواء كان الشعاعان طرفي خطين خرجا على الاستقامة أو أحدهما والآخر من جانب العكس.

فإذن إن كان هاهنا فليس وقوع شعاعين على واحد مطلقا، بل بالشرط[1] وهو أن أحد الشعاعين وقع عليه وحده[2]، والشعاع الثاني أيضا وقع معه على غيره.

→ الشعاع جسم والجسم لاينفذ في الجسم.

والقسم الثاني باطل بمرآتين توضعان متقابلتين فان كل شعبة شعاع فهي واقعة على الاثنين جميعاً فلايمكن ان يجعل احد الشعاعين مؤدياً للشبح والاخر لذي الشبح فان كل واحد منهما ادرك ما ادرك الآخر والمدرك واحد فكان يجب ان يكون الادراك منهما واحداً وليس كذلك». وراجع ايضا ص٧٧٦ من التحصيل لبهمنيار.

١ـ بل بشرط، نسخة.

٢ـ في تعليقة نسخة: وهذا هو الشق الذي اشار اليه سابقاً بقوله: «وعسى ان ذلك انما يقع بسبب خطي شعاع احدهما يصير اليه بالاستقامة والاخرى على زاوية عكس».

وهذا القسم يبطل بمرآتين توضعان متقابلتين، فإن الأشعة لاتفترق فيهما[١] من هذه الجهة، بل كل شعوب شعاع فهو واقع على الاثنين جميعا. ومع ذلك فإن البصر يرى كل مرآة وشبحها دفعة. والشعاعان هاهنا لايفترقان، ولا يجوز[٢] أن يؤدّى شعاع شبحا والآخر غير ذلك الشبح، فإن كل واحد منهما أدرك ما أدرك الآخر والمدرِك واحد فيجب أن لا يكون الإدراك والأداء اثنين، بل يجب أن يأتى البصرَ صورةُ كل مرآة مرة غير مكررة. وإن تكررت بسبب العكس[٣] وكان لذلك وجه وعذر

١ـ اى لاتفترق فى الادراك والتادية. وفى نسخة: لاتفترق بينهما.

٢ـ فلايجوز ان يؤدى، كما فى عدة نسخ.

٣ـ قال الرازى فى المباحث المشرقية ج ٢ ص ٣٢٤: «فان قيل اذا اتصل بالمرآتين شعاعان على الاستقامة وجب ان ترى ذات كل واحد منهما ثم انه ينعكس الشعاع من كل واحدة الى الاخرى فيجب ان نرى شبح كل واحدة منهما فى الاخرى. فنقول وان سلّمنا ماذكرتموه لكنه يبقى الاشكال من وجوه أربعة:

الاول ما السبب فى ان كل واحدة من المرآتين تتادّى عنها اشباح كثيرة حتى نرى مراراً كثيرة فانه اذا انعكس الشعاع عن مرآة «ا» الى مراة «ب».



رأينا «ب» فى «ا». ثم اذا انعكس من «ب» الى «ا» رأينا «ا» فى «ب» ثم اذا انعكس مرة اخرى من «ا» الى «ب» رأينا «ب» فى «ا» مرة اخرى فحينئذ قد راينا شبح «ب» مرتين وكان يجب ان يمتنع ذلك لان الشعاع اتصل به فى المرآتين على وجه واحد وهو الانعكاس.

والثانى ما بال المرآتين يرى شبح كل واحدة منهما مراراً كثيرة كل مرة اصغر مما قبلها وما السبب لذلك التصغر فان قالوا الشعاع اذا تردد طالت مسافته فيستدقّ وكلما ازداد التردد ازداد الاستدقاق فازداد صغر المرئى فنقول ذلك باطل من وجوه ثلاثة:

اما الاول فان كل ما ذكرتموه يقتضى ان تكون تلك الخطوط الشعاعية اذا تراكمت ان لا تصير ←

متكلف لنسامح في تسليمه، فلايجب أن يقع تكرار بعد تكرار فما بال كل واحدة من المرآتين تتأدى عنها أشباح كثيرة حتى ترى المرآة الواحدة مرارا كثيرة، مرة واحدة ترى نفسها كما هي ومرارا كثيرة جدا شبحها.

فإن قلنا: إن الشعاع لما انعكس من هذه المرآة إلى الأخرى رأى الاخرى في هذه المرآة، ثم لما انعكس مرة أخرى إلى الأولى رأى الأولى في هذه الأخرى، فإذا[1] انعكس مرة أخرى فلم لايرى كما رآه مرة

→ كخط واحد بل تبقى خطوطاً معطوفة موضوعة بعضها تحت بعض محفوظة التميز.

واما الثاني فلان الموجب لان يرى الكبير صغيراً تصغّر زاويه الشعاع ومعلوم ان البعد المنعرج لايؤثر في تصغر الزاوية كما يؤثر فيه البعد المستقيم.

واما الثالث فلان ما قالوه يَبْطل بمااذا بعّدنا المرآة اضعاف ماتقتضيه الانعكاسات فانه لايرى ذلك الشيء بذلك الصغر مثلاً اذا انعكس الشعاع من «ا» الى «ب» ثم من «ب» الى «ا» هكذا اربع مرات والبعد بينهما شبران فالذي قطعه الشعاع من مسافته المنفرجة ثمانية اشبار فلو انا بعدنا المرآة عن مركزها عشرة اشبار لم نكن نراه بذلك الصغر فبطل ماقالوه.

والوجه الثالث في الجواب عن السؤال الاول ان الصورة الماخوذة عن الشيء بذاته والماخوذة بعكسين كل ذلك يختلف عند البصر وذلك الاختلاف اما بالماهية او بالعوارض العارضة لها بسبب المادة. اما الاول فباطل لان الصورتين هاهنا واحدة في الماهية. والثاني ايضا باطل لان قابلهما وهو العين واحد فاذاً يمتنع ان تكون الصورتان اثنتين فضلاً عن ان تكونا مختلفتين. واما عند اصحاب الاشباح فالشناعة غير لازمة لانه الصورتين ماخوذتان عن شيئين احدهما حاملها الاول والثاني الجسم الصقيل القابل لشبحها نوعاً من القبول والفاعل لها نوعاً من الفعل.

والرابع انه اذا اتصل بالمرئي شعاع على الاستقامة وآخر بالانعكاس فالثاني لاينفذ في الاول لامتناع تداخل الاجسام فاما ان يلامس شيئاً من اجزاء المرئي غير مالمسه الاول فلايكون ادراك الشعاعين بشيء واحد بل احدهما يدرك بعض اجزاء المرئي والثاني يدرك شبح الباقي واما ان يكون الثاني يلمس اللامس السابق فحينئذ يجب ان يرى ما يرى بحسب الانفعال منه بسبب الاتصال به وبطلت شريطة زاوية العكس».

١ـ جواب ان قلنا.

أولى، إلا أن يقولوا إن الأول رآه بجزء[١] والآخر رآه بجزء آخر. فإن كانت الأجزاء مؤدية لا رائية فليس تؤدى أشياء أخرى، بل ذلك الشبح بعينه واختلاف وقوعها عليه بعد كونه واحدا بعينه لايوجب اختلافا فى الرؤية. فقد بينا ذلك أيضا، فإن عندهم أن أجزاء المنعكس تجتاز على المبصَر[٢] المنعكس عنه اجتيازاً، فيجب أن تتبدل صورته فى تلك الأجزاء. ومع ذلك فليس يجب من تبدلهما عليه أن تزيد فى عدد مايدرك أولاً وثانيا إذ كان مايؤدّى من الصورة واحدة[٣]، وإن كانت الأجزاء بأنفسها رائية وجب ما قلنا فى امتناع رؤية شبح المنعكس إليه[٤] فى شبح المنعكس عنه. ثم لِمَ يجبُ أن يرى الأشباح عن قليل[٥] وقد صغرت[٦].

فعسى أن يقولوا: إن الشعاع إذا تردد طالت مسافته فرأى كل مرة أصغر ففارق الأول الثانى بالصغر، فيجب أن يكون أولا الخطوط الشعاعية إذا تراكمت لاتكون كخط واحد أغلظ وأقوى من الأول، بل تبقى خطوطا معطوفة موضوعة بعضها بجنب بعض محفوظة القوام لاتتحد. وهذا[٧] الحكم عجيب. وبعد ذلك[٨] فإنهم لايجدون للصغر[٩]

١ـ من الشعاع.

٢ـ فى تعليقة نسخة: اى غير لابثين عليه.

٣ـ واحداً، نسخة.

٤ـ فى تعليقة نسخة: اى بالتمام بل يتبدل صورة المنعكس اليه كما ان اجزاء شعاع المنعكس تجتاز على المبصر المنعكس عنه ولم ير المنعكس اليه بالتمام.

٥ـ اى عن بُعد قليل.

٦ـ فى تعليقة نسخة: كما يرى فى المرايا المتقابلة كذلك.

٧ـ اى عدم الاتحاد.

٨ـ اى ثانياً.

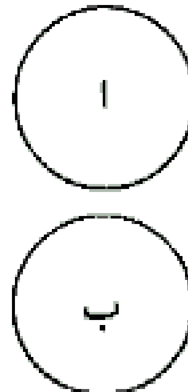
٩ـ للتصغّر، نسخة.

بالبُعد المنعرج من عند عدد[1] الزاوية مايوجد للبعد المستقيم.

ثم مايقولون في ذلك المرئي بعينه؟، فإنه إذا بُوعد به أضعاف ماتقتضيه المساحة بين الانعكاسات لم ير بذلك الصغر. مثلا إذا انعكس البصر[2] من مرآة «ا» إلى مرآة «ب» فرأى صورة «ب» في مرآة «ا» ثم انعكس البصر من مرآة «ب» إلى مراة «ا» فرأى صورة «ا» في مرآة «ب»، ثم انعكس البصر من مرآة «ا» إلى مرآة «ب» فرأى صورة مرآة «ا». ثم كذلك رأى صورة «ب» في مرآة «ا» والبعد بينهما شبران فيجب أن يكون ما قطعه الشعاع من مسافة المنعرجة مابين العين وإحدى المرآتين ثمانية أشبار. ولو أنّا بعّدنا مرآة ب من مركزها عشرة أشبار فما فوقها لم يكن نراه بذلك الصغر. على أن العجب فيما ذكرناه هو من افتراق الصورة المأخوذة عن الشيء بذاته، والمأخوذة عنه بالعكس، أو المأخوذة عنه بعكسين، فإن جميع ذلك متفرق عند البصر. والصورتان المأخوذتان هما عن مادة واحدة في قابل واحد فبماذا تفترقان. لأن افتراق الصور إما بالحدود والمعاني وإما في القوابل؛ والصورتان معنياهما واحد وحاملهما

١ـ المنعرج من تحدد الزاوية، نسخة. وفي تعليقة نسخة: ومعلوم ان البعد المنعرج لايؤثر في تصغر الزاوية كما يؤثر فيه البعد المستقيم.

٢ـ



الأول واحد[١]، و قابلهما الثاني واحد، فيجب أن لاتكونا اثنين.

أما على مذهبنا، فإن هذه الشناعة غير لازمة، لأن الصورتين عندنا ماخوذتان عن قابلين: أحدهما حاملهما الأول[٢]، والثانى الجسم الصقيل القابل لشبحهما نوعا من القبول والفاعل[٣] بصورهما فى العين نوعا من الفعل.

ثم العجب[٤] فى أمر الشعاع بعد الشعاع، فإنه إن كان الأمر على ماقلنا من أن الشعاع الثانى لايجب أن ينفذ فى الأول، بل يماسه من خارج فكيف يلامس الشعاع المنعكس المرئى[٥] فرآه[٦]، وإنما يلامس ماغطّاه من لامسه السابق.

فإن كان يرى ما رآه ذلك بحسب الانفعال منه وقبول ماقبله بسبب الاتصال به، بطلت شريطة الانفعال على الزاوية المعينة، وكان أيضا إنما أدرك ما أدرك الأول لاشيئا غيره[٧] بالعدد بوجه من الوجوه، وإن كان كل يلامس شيئا من أجزاء الشيء غير مايلامسه الآخر، فليس ولا واحد منهما بمستقصى الإدراك ولا إدراكهما لشيء واحد[٨].

١ـ الحامل الاول هو المادة الخارجية، والحامل الثانى هو الذهن. فراجع ص٥٧ ج٤ ط١ = ج٨ ص٢٣٤ ط٢ من الاسفار.

٢ـ فى تعليقة نسخة: الحامل الاول هو الشعاع الذى يقع على المرئى مستقيماً والحامل الثانى هو الشعاع الذى يقع على المرئى منعكساً.

٣ـ اى ذلك الجسم الصقيل.

٤ـ فى تعليقة نسخة: هذا الايراد ايضاً على تقدير رؤية الاشباح فى المرايا المتقابلة.

٥ـ مفعول يلامس.

٦ـ فيراه، نسخة.

٧ـ فى تعليقة نسخة: والحال انه ليس كذلك.

٨ـ بل جزء من شيء واحد.

الفصل السابع

فی حلّ الشُبه التی اوردوها وفی اتمام القول فی المبصرات التی لها أوضاع مختلفة من مُشفّات ومن صقيلات

فلنحلّ الآن الشبه المذكورة[1]. فأمّا ما تعلّقوا به من أن القرب يمنع الإبصار وأن انتقال الألوان والأشكال عن موادها مستحيل، فهذا إنّما كان يصح لهم لوقيل: إن الإبصار أو شيئاً من الإحساسات إنّما هو بنزع الصورة عن المادة على أنه أَخَذَ نفس الصورة من المادة ونَقَلها إلى القوة الحاسة. وهذا شیء لم يقل به أحد، بل قالوا إن ذلك على سبيل

١ـ تعرض الرازی للرد علی القائلين بان الابصار لاجل خروج الشعاع فی المباحث المشرقية ج٢ ص٢٩٦: «انا ما نقول انه تنتقل الصورة من المحسوس الی الحس بل نقول ان البصر يقبل فی نفسه صورة من المبصر مشاكلة للصورة التی له والمحسوسات التی لاتحس الا مع المماسة كاللمس والذوق فليس يَسلُب الحاس صورها بل يوجد فيها مثل صورها وليس بمستبعد ان يكون من الاشياء ما لاينفعل الا عن الملاقی ومنها مالا ينفعل الا عن المحاذی مثل الابصار فانه لاحتياجه الی توسط شفاف وهو الهواء والی كون المرئی مضيئاً وكلاهما لايوجدان عند ملاقاة الحاس والمحسوس فلاجرم يمتنع ان ينفعل عن الملاقی بل لاينفعل الا عن المحاذی ولما لم يكن علی فساده حُجّة لم يجب انكاره».

الانفعال. والانفعال ليس أن يسلخ المنفعل قوة الفاعل أو كيفيته، بل أن يقبل منه مثلها أو جنسا غيرها.

ونحن نقول: إن البصر يقبل في نفسه صورة من المبصَر مشاكلة للصورة التي فيه لاعين صورته، وهذا الذي يُحَسّ أيضا بالتقريب كالمشموم والملموس فليس يسلب الحاسُ بذلك صورتَه، بل إنما يوجد فيه مثل صورته.

لكن من الأشياء ما إلى الانفعال منه سبيل بالملاقاة، ومنها ما إذا لوقي انقطع عنه شيء يحتاج إليه حتى يؤثر أثره، وهو في هذا الموضع هو الشعاع المحتاج إلى اتصاله بالصورة المرئية في أن يُلقى ذو الصورة شبحا من صورته في غيره مناسبا لما نراه إلقائه شبحه المؤكد إذا اشتد عليه الضوء، حتى أنه يصبغ مايقابله بصبغه قاراً فيه[1] متحققا إذا كان مايقابله قابلا لذلك ولو بتوسط مرآة أيضا، ومع الاحتياج إلى استضاءة المرئي فإنه يحتاج أيضا إلى متوسط كالآلة تُعينه عليه وهو الإشفاف، وأن يكون للمقدار منه حد محدود لايقع الأصغر منه فيه.

ومن الدليل على أن المدرِك يأخذ شبحا من المدرَك ما يبقى في الخيال من صورة المرئي حتى يتخيله متى شاء، أفَتَرى أن ذلك المتخَيل هو صورة الشيء في نفسه، وقد انتقل إلى الخيال وتجرّد تجرّد الشيء عن صورته، كلاّ بل هو شيء غيره مناسب له.

وأيضا فإن بقاء صورة الشمس في العين مدة طويله إذا نظرتَ إليها ثم أعرضتَ عنها يدلّك على قبول العين للشبح، وكذلك تخيل

١ـ كما في نسخنا كلّها. وفي المطبوعة بمصر: «فاداه».

القطرة النازلة خطا والنقطة المتحركة على الاستدارة بالعجلة دائرة، ولايمكنك أن تتخيل ذلك وتراه إلا أن ترى امتداداً مّا، ولايمكن أن ترى امتداداً من نقطة متحركة في غير زمان ولا من غير أن تتخيل الشيء في مكانين.

فيجب أن يكون لكون[1] القطرة فوق ثم تحت وامتدادها ما بين ذلك، وكون النقطة على طرف من المسافة التي تستدير فيها وعلى طرف آخر، وامتدادها فيما بين ذلك، متصور الشبح[2] عندك. وليس ذلك بحسب آن واحد، فيجب إذن أن يكون شبح ماتقدم مستحفظا بعده باقيا عقيبه، ثم يلحقه الإحساس بما تأخر ويجتمعان امتداداً كأنه محسوس. وذلك لأن صورته راسخة وإن كانت القطرة أو النقطة قد زالت عن أيّ حدّ فُرضتْ ولم تبق فيه زمانا.

وأما ما ذكروه من أمر النور الذي يتخيّل بين يدي العين، فالسبب في غلطهم به أن ذلك عندهم ليس يكون إلا على وجه واحد[3]، حتى ظنوا أنه لايجوز أن تكون العين شيئا له في جوهره ضوء كالأشياء اللوامع التي ذكرناها فيما سلف. فإذا كانت ظلمة لمع وأضاء ما قدّامه بكيفية تؤثرها لالشيء ينفصل عنه وكأنّه لايجوز أيضا أن يكون الحك واللمس قد يحدث شعاعات نارية لطيفة في الظلمة، كما يتفق من مس ظهر السنور

١ـ كما في جميع النسخ المخطوطة التي عندنا. وفي المطبوعة بمصر: «يكون تكوّن القطرة».

٢ـ خبر يكون.

٣ـ راجع ص٢٩٠ ج٢ من المباحث المشرقية. وفي تعليقة نسخة: وهو انفصال النور عن العين فقط.

وإمرار اليد على المِخَدّة واللحية فى الظلمة.

وقد يظهر لك أنه لايبعد أن تكون الحدقة نفسها مما يلمع ليلا ويضيء ويلقى شعاعها على مايقابلها، فإن عيون كثير من الحيوان بهذه الصفة كعين الأسد والحية. فإذا كانت كذلك جاز أن ينير المظلم. ولهذا ما كان كثير من الحيوانات ترى الظلمة لإنارتها الشيء بنور يفيض من عينيها ولقوة عينها.

وأما حديث امتلاء الحدقة عند تغميض الأخرى فمَن الذى ينكر أن يكون فى العصبة المجوّفة جسم لطيف هو مَرْكَب القوة الباصرة، وهو الذى يسمى الروح الباصر[1] أنه يتحرك تارة مستبطنا هاربا وتارة مستظهرا مُحدقاً. فإذا غمضت إحدى العينين هربت من التعطل ومن الظلمة طبعا، فَمالت[2] إلى العين الأخرى، لأن المنفذ فيهما مشترك على ما يعرفه أصحاب التشريح. وليس إذا امتلأ شيء من شيء، يجب أن يكون فى طبع المالئ بروز وخروج وذهاب فى الأرض ومسافرة إلى أقطار العالم.

وأما حديث المرآة[3] فيُلزِم سؤالُهم جميعَ من عنده أن المرآة تنطبع فيها صورة المحسوس. لكن الأجوبة التى يمكن أن يجاب بها عن ذلك ثلاثة:

جوابٌ كأنّه مبنىّ على مذهب مشهور، وهو أن الصورة لاتنطبع فى

١ـ فى بعض النسخ: الروح الباصرة. (والروح يذكر وتؤنث).

٢ـ هرب ـ فمال. نسخة.

٣ـ راجع ص٢٨٨ و ٢٩٤ من المباحث المشرقية. وفى تعليقة نسخة: وهو انكار انطباع الصورة فى المرآة.

المرآة على الهيئة التي تنطبع الصورة المادية في موادها وبحيث لاتجتمع فيه الأضداد، بل هذه الصورة تنطبع كليتها في كلية المرآة، ولابأس أن يجتمع فيها شبح بياض وسواد معا لانهما فيها لاعلى سبيل التكيف بهما، بل كما يكون في المعقول. والعقول تعقل السواد والبياض من غير تعاند ولا انقسام. ثم إنما يتادى إلى البصر ما يكون على نسبة ما بين الثلاث أعني البصر والمرآة والمبصَر. ولاتتفق نسبة الجميع من كل جزء من المرآة، بل يكون جزء منها[1] يؤدي البياض بعينه وجزء آخر يؤدّي السواد بعينه ويتحدد بينهما حدّ في الرؤية، فتكون جملة الأداء والتحدد محصلةً لصورةٍ مثل المبصر في البصر.

وهذا الجواب مما لا أقول به ولا أعرفه، ولا أفهم كيف تكون الصورة تنطبع في جسم مادي من غير أن تكون موجودة فيه، وقد يخلو الجسم عنها وهي منطبعة فيه، وكيف يكون غير خال عنها وهو[2] لايرى فيه، بل تُرى صورته التي له، مع أن من شأن ذلك أيضا أن يرى. أو كيف يكون خاليا بالقياس إلى واقف دون واقف وهذا اشتطاط[3] وتكلف بعيد.

ومما فيه من التكلّف أنهم لايجعلون للشكل انطباعا فيه. فإن جعلوا جعلوا الشكل غير محدود، ومما فيه من التكلف أن يجعلوا صورة السواد في جسم من غير أن يكون ذلك سوادا للجسم، وأن يجوّزوا أيضا اجتماع البياض فيه في وقت واحد ويجعلوا صورة السواد غير السواد وصورة

١ـ قوله: «بل يكون جزء منه يؤدي» هكذا كانت النسخ المخطوطه التي عندنا. وفي مطبوعة مصر: «بل يكون جزء منها يؤدي» وهو الصواب، لارجاع الضمير الى المرآة.

٢ـ وهي. نسخة. وفي تعليقة نسخة: اى المرئي والمبصر الذى يتراى في المرآة.

٣ـ الشطط: الجور والظلم والبعد عن الحق.

البياض غير البياض.

وأما حديث العقل والمعقول فدعه إلى وقته.

وأما الجوابان الآخران اللذان يمكن أن يجيب بهما مجيبٌ: أحدهما متشدّد فيه والآخر مقارب فيه[1].

فأما المتشدد فيه فأن يقال: أما أولاً فليس يجب إذا كان شيء يحتاج إليه أن يفعل شيء في شيء أن يكون المحتاج إليه مثل المرآة او المشف هاهنا ينفعل من المبدأ مثل الانفعال الذي ينفعل به الثالث، فيرى أن السيف إذا أولِمَ به أَلِمَ، والهدية إذا سُر بها سُرَّت.

وأما ثانيا فليس بيّناً بنفسه ولا ظاهرا لاشك فيه أن كل جسم فاعل يجب أن يكون ملاقيا للملموس، فإن هذا وإن كان موجودا بالاستقراء في أكثر الأجسام فليس واجبا ضرورة أن يكون كل فعل وانفعال باللقاء والتماس، بل يجوز أن تكون أفعال أشياء في أشياء من غير ملاقاة. فكما يجوز أن يفعل ماليس بجسم في الجسم من غير ملاقاة كالباري والعقل والنفس، فليس ببدعٍ أن يكون جسم يفعل في جسم بغير الملاقاة، فتكون أجسام تفعل بالملاقاة وأجسام تفعل لا بالملاقاة.

وليس يمكن أحداً أن يقيم برهانا على استحالة هذا. ولا على أنه لايمكن أن يكون بين الجسمين نصبة[2] ووضع يجوز أن يؤثر أحدهما في الآخر من غير ملاقاة، إنما يبقى هاهنا ضرب من التعجب كما لو كان انفق أن كانت الأجسام كلها إنما يفعل بعضها في بعض بمثل تلك النصبة[3] المباينة، فكان إذا اتفق أن شوهد فاعل يفعل بالملاقاة يعجب منه كما

١ـ متقارب فيه. نسخة. اى مُساهَلٌ فيه كما سيصرح به.

٢و٣ـ عَلَم ونشانه. نسبة، النسبة ـ خ ل.

يتعجب الآن من مؤثر بغير ملاقاة .

فإذا كان هذا غير مستحيل فى أول العقل وكان صحة مذهبنا المبرهن عليه يوجبه وكان لابرهان ألبتة ينقضه فنقول :

إن من شأن الجسم المضيء بذاته والمستنير الملون أن يفعل فى الجسم ـ الذى يقابله إذا كان قابلا للشبح قبول البصر وبينهما جسم لالون له ـ تأثيراً هو صورة مثل صورته من غير أن يفعل فى المتوسط شيئا ، إذ هو غير قابل لأنه شفاف . فإذا كان غير بيّن بنفسه ولا قام عليه برهان الا أن يكون جسم يفعل فى مقابل له بتوسط شفاف ألبتة .

وكان هذا مجوزا فى أول العقل ومتضحا بما برهنّا عليه من كيفية الإدراك ، وكان ذلك غير محال ، فكذلك غير محال أيضا أن يكون بدل المتوسط الواحد متوسطان : المتوسط ومتوسط آخر ، وبدل النصبة والوضع نصبتان ووضعان : النصبة والوضع المذكوران ، مع وضع ونصبة أخرى . فيكون بدل هذا المتوسط الشفاف وحده متوسط ملوّن صقيل مع الشفاف ، وبدل نصبة المقابلة مع هذا المضيء والمستنير النصبة والمقابلة مع ذلك الصقيل الذى له النصبة والوضع المذكوران مع المضيء المستنير المرئى . فيكون من شأن هذا الجسم أن يفعل فى كل ماقابل مقابلا له صقيلا يكون مقابله فى شفيف ولو صقيل بعد صقيل إلى غير النهاية بعد أن يكونا على وضع محدود فعلا هو مثل صورته من غير أن يفعل فى الصقيل ألبتة . فيكون المشف والصقيل شيئين يحتاج إليهما حتّى يفعل شيء فى شيء آخر ولايكون ذلك الفعل بعينه فيهما . فإذا كان كذلك واتفق أن وافى خيال الصقيل إلى البصر وخيال الشيء الآخر معا ورؤيا معا فى جزء من الناظر واحد ، ظُن أن الخيال يُرى فى الصقيل بعكس ما

قالوا فى الشعاعات[١].

وأما الطريق المساهل فيه فهو أنه ليس يجب أن يؤثر كلُّ شيء فى كل شيء مثلَ نفسه، كما يجوز أن يؤثر أيضا مثل نفسه. فالمضيء والمستنير يجوز أن يؤثّرا فى الهواء أثراً مّا، ذلك الأثر ليس أن يتشبح بشبح مثل صورة المضيء والمستنير، بل يؤثر فيه أثرا لايدرك بالحس البصري أو غيره من الحواس، وكذلك يجوز أن يؤثّر فى الصقيل أثراً مّا إما بواسطة المشف أو بغير واسطة ثم المشف أو الصقيل يفعل فى آلة البصر أولاً، أو بتوسط فعله فى سطح الهواء الذى يليه أثرا، ذلك الأثر هو مثل صورة[٢] مّا أثّر فى كل واحد منهما أولاً، فيكون كل واحد من المؤثّرين يؤثّر أثراً خلاف ما فيه، أعنى بالمؤثرين[٣]: المؤثر المرئى الذى يؤثر فى المشف أو الصقيل، والمشف أو الصقيل الذى يؤثر فى البصر. ومثل هذا كثير، أعنى أن يكون شيء يؤثّر فى شيء أثراً خلاف طبيعته، ثم يؤثر هو فى شيء آخر مثلَ طبيعة الأول، مثل الحركة فإنها تُحدث فى جرمٍ سخونةً فتسخّن الشيء، ثم تلك السخونة تُحدث حركةً غيرَ الحركة الأولى بالعدد ومثلَها فى النوع.

وقد يمكن أن يشاهد هذا بمرآة ينعكس عنها ضوء ولون إلى حائط

١ـ فى تعليقة نسخة: قوله: بعكس ماقالوا فى الشعاعات، لان اصحاب الشعاعات يقولون ان الشيء الخارجي يرى فى المرآة والصقيل لا ان خيال الصقيل وخيال المرئى الخارج رؤيا معا فى جزء من الناظر واصحاب الشعاعات يقولون انّه ينبعث اسباب الرؤية من الرائى وتصل الى المرئى واصحاب الانطباع يقولون ان اسباب الرؤية تنبعث من المرئى وتصل الى الرائى.

٢ـ اى المضيء والمستنير.

٣ـ من المؤثرين مؤثراً خلاف ... نسخة.

بحيث يستقر في الحائط ولا ينتقل بحسب مقامات الناظر ولا يكون مستقرا البتة في المرآة. وهذا المستقر يُعلم أنه وارد من طريق المرآة إلى الحائط، وهو وإن كان يرى في المرآة فلا يرى مستقرا فيها فتكون المرآة أثّرت أثرا مثل كيفية مّا أثّرت فيها ليس مثل كيفيته في الاستقرار، وعلى ذلك حال البصر.

وأما حديث الانعطاف عن الماء[1] فقد قال أصحاب الشعاع إن الشعاع إذا وقع عليه انبسط وانكسر أولا فاخذ مكانا أكثر ثم نفذ فرآه مع أكثر مما يحاذيه.

وأما أصحاب الأشباح[2] فقد قال بعضهم: إن السبب فيه أن بعض ما يحاذي[3] يؤدّي على أنه منفذ في المحاذاة، وبعضه على أنه مرآة، ولا يبعد أن يظن أن الجميع يؤدّي على أنه مرآة، والمرآة من داخل خلاف المرآة من خارج.

وقال فاضل قدماء المفسرين[4]: إن البصر يعرض له لما يفوته من استقصاء[5] تأمل الشيء أن يراه أبعد ويتفرق البصر لتأمله فيعظم شبحه.

١ـ اي رؤية الشيء اعظم مما كان. قال شارح المقاصد ويرى الشيء في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامة واما في الماء فبعضه ينفذ مستقيماً وبعضه ينعطف على سطح الماء ثمّ ينفذ الى المبصر فيرى بالامتداد الشعاعي النافذ مستقيماً ومنعطفاً معاً من غير تمايز وذلك إذا قرب المرئي من سطح الماء واما اذا بعد فيرى في موضعين لكون رؤيته بالامتدادين المتمايزين.

٢ـ اي اصحاب الانطباع.

٣ـ اي بعض ما من الماء يحاذي البصر.

٤ـ وهو اسكندر الافروديسي.

٥ـ اي من جهة استقصاء.

ويمكن أن يُؤكّد هذا القول بأن الشيء الذي اعتيد أن يرى من بُعد مّا على قدرمّا فإذا تخيل أبعد من حيث هو ولم يُرَ قدره القدر الذي يخيّله ذلك البُعد، بل أعظم منه لأنه بالحقيقة قريب رؤى له مقدارٌ أعظم من المقدار الذي يستحقه ببُعده فيتخيّل أعظم من المعهود.

ثم في هذا فضل نظر يحتاج أن يفطن له المتحقق للأصول، ويكون بحيث لايخفى عليه كيف ينبغي أن يكون الحق في ذلك.

ثم هذه الشبهة ليست مما تخص بلزومها إحدى الفرقتين دون الأخرى فإن الانكسار الذي يقوله أصحاب الانكسار إن كان للصك فلمَ بقي على حاله ولِمَ لايرجع كرّةً أخرى فيستوى، إذ طبيعة الشعاع أن ينفذ على الاستقامة. فإن كان هذا مستحيلاً في الشعاع النافذ إليه إذا لاقاه ثم ازداد الشيء غورا فلِمَ يعرض له أن يزداد لغَوره انكساراً ولِمَ لايزداد بامتداده انتظاما، فإن القياس يوجب أن يحدث له بالامتداد اتصالٌ لاينبسط. وبالجملة فنعم ماقال المعلم الأول حين قال: لأن يمتد المبصر من سعة إلى ضيق فيجتمع فيه يكون ذلك فيه أعون على تحقيق صورته[1] من أن يخرج الرائي من العين منتشرا في السعة.

ومما يتصل بهذا الموضع حال ما نقوله من أوضاع المرئي والرائي والضوء والمرآة، فنقول:

قد يعرض أن يكون المرئي والمضيء والرائي في شفّاف واحد وقد يعرض أن يكون المضيء والمرئي في شفّافات بينها سطوح.

١ـ في تعليقة نسخة: يعني اذا نفذ في الماء لزم ان يمتد منتظماً بل انتظامه في الضيق اولى من انتظامه حيث انتشاره في سعة العالم كذا في التلخيص.

فإن كان وضع السطح في المحاذاة التي بين الرائي والمضيء الفاعل للاستنارة لم يُر ذلك السطح كسطح الفلك والهواء.

وإن كان السطح خارجا عن ذلك كسطح الماء ونحن في الهواء، والمضيء ليس في هذه المحاذاة، فإن ذلك السطح ينعكس عنه الضوء الآتي من المضيء إلى البصر، فيُرى متميزاً، فقد علمت مانعني بالعكس. وإن كان في داخل السطح المنعكس عنه مرئي أراه ما هو فيه على أنه مشف وأراه على أنه مرآة، وكانت المرآة التي هناك مطابقةً لما يحاذي المرئي إن كان مكشوفا للرائي.

وإن كان مستورا وكانت المرآة ملتقى الخط الخارج من البصر والعمود الخارج من المرئي الذي في الماء، فإن شبحه يتأدى عنه على استقامة. فإنك إن ألقيت خاتما في الطشت بحيث لاتراه ثم ملأته ماء رأيته.

وإن كان المرئي خارجا عن شفاف متوسط غير الشفاف الذي فيه الرائي والمضيء، فإن المشف المتوسط يُريه وإن كان ليس كذلك[1]، بل هو من جهة الرائي، فإن سطح ذلك المشف لايريه إلا أن يجعل له لون غريب بشيء يوضع من ذلك الجانب حتى يُرى ككرة البلور الملون أحد جانبيها.

١ـ في تعليقة نسخة: قوله وان كان ليس كذلك: يعني ان كان ذلك المشف وقع خلف المرئي بالنسبة الى الرائي فان كان المرئي متوسطا بين البصر وذلك المشف لم يؤده المشف كذا في التلخيص.

الفصل الثامن

فی سبب رؤیة الشیء الواحد کشیئین

لَـنَـقُلْ فی سبب رؤیة الشیء الواحد کشیئین فإنه موضع نظر، وذلك لأنه أحد مایتعلق به أصحاب الشعاعات أیضا. ویقولون: إنه إذا کان الإبصار بشیء خارج من البصر یلقی المبصَر ثم یتفق أن ینکسر وضعه عند البصر[1]، وجب أن یری الشیء الواحد لا محالة کشیئین متباینین فیری اثنین. ولیسوا یعلمون أن هذا یُلزمهم الشناعة بالحقیقة، وذلك لأن الإبصار إن کان بمماسة أطراف الشعاعات وقد اجتمعت علیه، فیجب أن یُری علی کل حال واحدا. ولایضر فی ذلك انکسار أطراف الشعاعات المنکسرة.

بل الحق هو أن شبح المبصَر یتأدی بتوسط الشفاف إلی العضو القابل المتهیئ الأملس النیّر من غیر أن یقبله جوهر الشفاف أصلا من حیث هو

١ـ فی تعلیقة نسخة: انکسار النور هو انحراف النور عن جهة مسیره اذا اجتاز الی مادة شفافة اکثف او الطف من التی کان مسیره فیها فاذا اجتاز الی مادة اکثف صار الی نحو خط عمودی فرض فی تلك المادة من ملتقی النور مع سطح تلك المادة علی ذلك السطح، واذا اجتاز الی الطف صار عن العمودی المذکور.

تلك الصورة، بل يقع[1] بحسب المقابلة لافى زمان، وأن شبح المبصَر أوّل ماينطبع إنما ينطبع فى الرطوبة الجليدية، وأن الإبصار بالحقيقة لايكون عندها، وإلا لكان الشيء الواحد يرى شيئين لأن له فى الجليديتين شبحين كما إذا لمس باليدين كان لمسين. ولكن هذا الشبح يتأدى في العصبتين المجوّفتين إلى ملتقاهما على هيئة الصليب، وهما عصبتان نبيّن لك حالهما حين نتكلم فى التشريح.

وكما أن الصورة الخارجة يمتد منها فى الوهم مخروط يستدق إلى أن توقع زاويته وراء سطح الجليدية، كذلك الشبح الذى في الجليدية يتأدى بوساطة الروح المؤدية التى فى العصبتين إلى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقى المخروطان ويتقاطعان هناك[2] فتتخذ منهما صورة شبحية واحدة عند الجزء من الروح الحامل للقوة الباصرة.

ثم أن ما وراء ذلك روحا مؤدّية للمبصَر لامدركة مرة أخرى، وإلا لافترق الإدراك مرة أخرى لافتراق العصبتين. وهذه المؤدّية هى من

١ـ اى هذا التادى.

٢ـ قوله قدّس سره: «ويتقاطعان هناك» يعني يتقاطعان ثم ينعطفان كما هو مختاره فى ذلك. والقول الآخر: انهما يتقاطعان على التقاطع الصليبى من غير انعطاف. فقد قال الشيخ فى الفصل الثانى من الجملة الثانية من كليات القانون فى تشريح العصب الدماغى ومسالكه ما هذا لفظه: «قد تنبت من الدماغ ازواج من العصب سبعة فالزوج الاول مبداه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جواز الزائدتين الشبيهتين بحلمتى الثدى اللتين بهما الشمّ وهو صغير مجوّف يتيامن النابت منهما يساراً ويتياسر النابت منهما يميناً ثم يلتقيان على تقاطع صليبى ثم ينعطفان وينفذ النابت يميناً الى الحدقة اليمنى والنابت يساراً الى الحدقة اليسرى ويتسع فوهاتهما حتى يشتمل على الرطوبة التى تسمّى زجاجية. وقد ذكر غير جالينوس انهما ينفذان على التقاطع الصليبى من غير انعطاف». ص ١١٤.

جوهر المبصر وتنفذ إلى الروح المصبوبة فى الفضاء المقدم من الدماغ فتنطبع الصورة المبصَرَة مرة أخرى فى تلك الروح الحاملة لقوة الحس المشترك فيقبل الحس المشترك تلك الصورة وهو كمال الإبصار[١].

والقوة المبصِرة غير الحس المشترك، وإن كانت فائضة منه مدبّراً لها. لأن القوة الباصرة تبصر ولاتسمع ولاتشم و لاتلمس ولاتذوق، والقوة التى هى الحاسة المشتركة تبصر وتسمع وتشم وتلمس وتذوق على ماستعلم.

ثم إن القوة التى هى الحاس المشترك تؤدى الصورة إلى جزء من الروح يتصل بجزء من الروح الحامل لها فتنطبع فيها تلك الصورة وتخزنها هناك

١ـ قال الشيخ في التعليقات: المبصر اما ان يكون المؤدّى له الهواء او الماء فان كان المؤدى له الهواء لايكون الهواء مرئياً معه فيجب ان يكون قدر ما يحصل منه فى البصر لايكون زايداً على حقيقته وذلك يختلف بحسب القرب والبُعد فان القريب يجعله اكبر والبعيد يجعله اصغر لان القاعدة يكون فى المبصر والزاوية في البصر واذا بعد المبصر يكون الزاوية احدّ. وان كان المؤدى له الماء فيجب ان يكون القدر الحاصل منه فى البصر اكبر لان البصر ينتشر في الماء، ويكون الماء مرئياً فيكون القاعدة جزء من الماء الذى ينتشر فيه البصر ثم يمتد الى البصر على خطين من جرم الماء فيكون الزاوية اعظم والمرئى فى المرايا انما يحصل فيها صورة المبصر بقدر جرم المرآة ثم ينعكس منها الى البصر فيكون على زوايا مختلفة. التعليقات ص٦٩.

وقال صاحب الشوارق: «قال اصحاب الشعاع يجب ان يلتف المخروطان عند الخروج من العينين بحيث يتحد سهماهما حتى يرى الشيء الواحد واحداً فان عارض عارض يمنع عن التفافهما كذلك بل تعدد السهمان رؤى الشيء الواحد شيئين لان قوة النور فى سهم المخروط ومن توهم ان اتحاد سهمى المخروطين غير ممكن بل الصواب ان يقال باتحاد موقعى السهمين وتعددهما فقد غفل عن قيد الالتفات وما زعمه صوابا فهو خطأ لان اتحاد الموقعين مع تعدد السهمين انما يكفى فى رؤية الشيء واحداً لو كان المرئى نقطة منه واما اذا كان المرئى ذلك الشيء كله فلايكفى ذلك». شوارق الالهام ج٢ ص٣٨٢.

عند القوة المصورة وهي الخيالية ـ كما ستعلمها ـ فتقبل[١] تلك الصورة وتحفظها[٢]. فإن الحس المشترك قابل للصورة لا حافظ، والقوة الخيالية حافظة لما قبلت تلك.

والسبب في ذلك أن الروح التي فيها الحس المشترك إنما تثبت فيها الصورة المأخوذة من خارج منطبعة مادامت النسبة المذكورة بينها وبين المبصَر محفوظة أو قريبة العهد. فإذا غاب المبصَر امحت الصورة عنها ولم تثبت زمانا يعتد به.

وأما الروح التي فيها الخيال فإن الصورة تثبت فيها، ولو بعد حين كثير، على ما سيتضح لك عن قريب.

والصورة إذا كانت في الحس المشترك كانت محسوسة بالحقيقة فيه[٣]، حتى إذا انطبع فيه[٤] صورة كاذبة في الوجود أحسها كما يعرض للممرورين، وإذا كانت في الخيال كانت متخيلة لا محسوسة.

ثم إن تلك الصورة التي في الخيال تنفذ إلى التجويف المؤخر إذا شاءت القوة[٥] الوهمية ففتحت الدودة بتبعيد مابين العضوين المسميين

١ـ اى قوة الحس المشترك.

٢ـ اى قوة الخيال.

٣و٤ـ فيها. نسخة. فالتذكير باعتبار الحس المشترك، والتانيث باعتبار الروح.

٥ـ قوله: «اذا شاءت القوة الوهمية»: اعلم ان القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان ومعنى هذا الكلام ان جميع القوى التي دونها من الحس المشترك والخيال والمتصرفة والحافظة من شئونها وأعمال تلك القوى كلها في الحقيقة هي فعل هذه القوة الرئيسة. إلا ان لها في موطن كل واحدة من تلك القوى اسما خاصا، ففي موطن تسمى الحس المشترك، وفي آخر الخيال وهكذا. فوزان الوهم مع تلك القوى وزان النفس الناطقة مع قواها.

ثم لما كان ادراك المعاني الجزئية بين سائر افعال القوى الحيوانية اشرف من غيرها ...

ألّيتي الدودة، فاتصلت بالروح الحاملة للقوة الوهمية بتوسط الروح الحاملة للقوة المتخيلة التي تسمي في الناس مفكرة، فانطبعت الصورة التي في الخيال في روح القوة الوهمية[۱]. والقوة المتخيلة خادمة للوهمية

→

اسندوها الى القوة الرئيسة الحاكمة وان كانت افعال سائر القوى فعلها. فافهم وتبصّر.
ثم اعلم ان القوة الخيالية الخازنة تسمى مصورة عند الاطباء وليس المراد منها القوة المصورة التي عملها تصوير الاعضاء وتشكيلها على اختلاف الآراء في ذلك. وان القوة المتصرفة والمتخيلة والمفكرة والمتفكرة هي قوة واحدة تسمي باسامي مختلفة باعتبارات مختلفة.
وللشيخ ـ قدّس سرّه ـ كلام منيع في المباحثات في المقام يجديك في فهم عبارة الكتاب في سريان القوة الوهمية في جميع القوى التي دونها ورياستها عليها وهذا كلامه بعباراته: «القوة العقلية اذا اشتاقت الى صورة معقولة تضرّعت بالطبع الى المبدأ الواهب فان ساحت عليها على سبيل الحدث كفيت المؤونة، والافزعت الى حركات من قوة اخرى من شانها ان تعدّه لقبول الفيض لتاثير ما مخصوص يكون في النفس مثلاً ومشاكلة بينها وبين شيء من الصور التي في عالم الفيض، فيحصل لها بالاضطرار ماكان لايحصل لها بالحدس، فالقوة الفكرية ان عنى بها الطالبة فهي للنفس الناطقة وهو من قبيل العقل بالملكة لاسيما اذا زاد استكمالاً بما جاوز الملكة، وان عنى بها العارضة للصورة المتحركة فهي المتخيلة من حيث تتحرك مع شوق القوة العقلية». ص۲۳۲.
ثم اعلم ان وزان النفس الناطقة مع قويها وزان الوهم مع دونها من القوى كما قلنا. فعلى هذا الفعل الذى يسند الى قوة من القوى الانسانية فهو بالحقيقة مسند الى النفس الآ انّ للنفس وافعالها في كل شان من شئونها اسماً خاصاً. ويقول صدر المتالهين في آخر الباب الرابع من نفس الاسفار في هذا المقصد الاسني بعد مطالب ما هذا لفظه: «فكل محسوس فهو معقول بمعنى انه مدرك للعقل بالحقيقة لكن الاصطلاح قد وقع على تسمية هذا الادراك الجزئي بوساطة الحس بالمحسوس قسيماً للمعقول اعنى ادراك المجردات بالكلية هذا». ص٤٩ ج٤ ط ۱ = ص٢٠٤ ج٨ ط ٢.

۱ـ القوة المسماة بالوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكماً ليس فصلاً كالحكم العقلي. وسيجيء تفصيل الكلام فيها في آخر الفصل الاول من المقالة الآتية.
←

مؤدية ما في الخيال إليها، إلا أن ذلك لايثبت بالفعل في القوة المتوهمة، بل مادام الطريق مفتوحا والروحان متلاقيين والقوتان متقابلتين فإذا أعرضت القوة المتوهمة عنها بطلت عنها تلك الصورة.

والدليل على صحة القول بأن حصول هذه الصورة في الوهم غير حصولها في الخيال، أن الخيال كالخازن وليست الصورة التي فيه متخيلة للنفس بالفعل دائما، وإلا لكان يجب أن نتخيل معا صورا كثيرة أيّ صورة كانت في الخيال، ولاهذه الصور أيضا في الخيال على سبيل ما بالقوة وإلا لكان يحتاج إلى أن نسترجع بالحس الخارج مرةً أخرى، بل هي مخزونة فيه، والوهم بتوسط المفكرة والمتخيلة يُعرضها على النفس وعنده يقف تأدّي الصور للمحسوسة، وأما الذكر فهو لشيء آخر كما نذكره بعد. فهذه أصول يجب أن تكون عتيدة عندك.

ولنرجع إلى غرضنا فنقول: إن السبب في رؤية الشيء الواحد اثنين أربعةُ أسباب:

أحدها انفتال[1] الآلة المؤدية للشبح الذي في الجليدية إلى ملتقى العصبتين فلا يتأدى الشبحان إلى موضع واحد على الاستقامة، بل ينتهي كلٌّ عند جزء من الروح الباصر المرتب هناك على حدة، لأن خطي الشبحين لم ينفذا نفوذا من شأنه يتقاطعا عند مجاورة ملتقى العصبتين، فيجب لذلك أن ينطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية خيال على حدة وفي جزء من الروح الباصرة على حدة، فيكون كأنهما خيالان عن شيئين مفترقين

← ص٣٣٤. وراجع آخر الفصل التاسع من النمط الثالث من الاشارات وشرحه للمحقق الطوسي. ص٨٤.

١ـ انفتال: اعوجاج وپيچيدگی.

من خارج، إذ لم يتحد الخطان الخارجان منهما إلى مركز الجليديتين نافذين في العصبتين، فلهذا السبب ترى الأشياء كثيرة متفرقة[١].

والسبب الثاني حركة الروح الباصرة وتموّجه يُمنة ويُسرة حتى يتقدم الجزء المدرِك مركزَه المرسوم له في الطبع آخذا إلى جهة الجليديتين أخذاً متموجا مضطربا فيرتسم فيه الشبح والخيال قبل تقاطع المخروطين فيرى شبحين، وهذا مثل الشبح المرتسم من الشمس في الماء الراكد الساكن مرة واحدة والمرتسم منها في المتموج ارتساماً متكرراً. وذلك أن الزاوية الحاصلة بين خط البصر إلى الماء وخط الشمس إلى الماء التي عندها يكون

١ـ في تعليقة نسخة: قال حكماء الافرنج ان طبقة الزجاجية تكون عدسية الشكل فاذا كان تحديبها اكثر مما ينبغي فالاشعة المنعكسة من الاشياء في العين يجتمع قبل ان يصل الى مجمع النورين وذلك يوجب ان لايرى الاشياء البعيدة واضحة ظاهرة ويرى الاشياء القريبة واضحة ظاهرة وان كان تحديبها اقل مما ينبغي يكون الرؤية على عكس ماذكر اى يرى الاشياء البعيدة واضحة والقريبة غير واضحة لاجتماع الاشعة بعد المضيق في مجمع النورين ولعلاج كل منهما صنعوا آلة وقالوا ان الحول يعرض اذا كان عضو الزجاجي من احد العينين مخالفاً للعين الاخرى في قلة التحديب وكثرته فلامحالة يرى الشيء الواحد حينئذ شيئين لانه محال ان يرى الشيء الواحد بعيداً وقريباً في زمان واحد وفي محل واحد كما ان الشخص اذا وضع على احدى عينيه آلة يسمى بالفارسية دوربين ويرى بتلك الآلة من هذه العين شيئاً كالقمر مثلاً ويلاحظ ايضا في تلك الحالة بالعين الاخرى التي لايوضع على الآلة هذا الشيء بعينه يرى ذلك الشيء في تلك الحالة شيئين لان الشيء بالآلة يرى قريباً وبدونها بعيداً ومحال ان يرى الشيء الواحد قريباً وبعيداً في زمان واحد وفي محل واحد فلامحالة يرى الشيء الواحد حينئذ شيئين وكذا الحول يعرض اذا لم يكن الطبقة المذكورة على النهج الطبيعي وفي الموضع الطبيعي بل يقع اما اقرب مما ينبغي او ابعد فانه حينئذ لايجتمع الاشعة المنعكسة في العين في نقطة واحدة بل تجتمع في نقطتين متجاورتين فيرى الشيء الواحد حينئذ ايضا شيئين.

إبصار الشيء على طريق التأدى من المرآة لشيء لاتبقى واحدة، بل يتلقاها الموج في مواضع فتكثر هذه الزاوية فتنطبع أشباح فوق واحد.

والسبب الثالث من اضطراب حركة الروح الباطن الذى[١] وراء التقاطع إلى قدام وخلف حتى تكون لها حركتان إلى جهتين متضادتين: حركةٌ إلى الحس المشترك، وحركةٌ إلى ملتقى العصبتين، فتتأدى إليها صورة المحسوس مرة أخرى قبل أن ينمحى ما تؤديه إلى الحس المشترك، كأنها كما أدّت الصورةَ إلى الحس المشترك رجع منها جزءٌ يقبل ما تؤدّيه القوة الباصرة وذلك لسرعة الحركة، فيكون مثلا قد ارتسم فى الروح المؤدية صورة فنقلتها إلى الحس المشترك، ولكل مرتسم زمانُ ثباتٍ إلى أن ينمحى، فلما زال القابل الأول من الروح عن مركزه لاضطرابٍ حركته يخلفه جزء آخر فَقَبِلَ قبولَه[٢] قبل أن ينمحى عن الأول، فتجزّأتِ الروحُ للاضطراب إلى جزء متقدم كان فى سمت المرئى فأدركه ثم زال، ولم تزل عنه الصورة دفعة، بل هى فيه وإلى جزء آخر قابل للصورة أيضا بحصوله في السمت الذى فى مثله يدرك الصورة عاقبا للجزء الأول والسبب الاضطراب. وإذا كان كذلك حصل فى كل واحد منهما صورة مرئية، لأن الأولى لم تنمح بعدُ عن الجزء القابل الأول المؤدّى إلى الحس المشترك أو عن المؤدى إليه[٣] حتى انطبعت فى الثانى.

والفرق بين هذا القسم والقسم الذى قبله أن هذه الحركة المضطربة إلى قدّام وخلف، وكانت تلك إلى يُمنة ويُسرة.

١ـ الباطنة التى، نسخة.

٢ـ قوله: «فقبل قبوله» اى قبل الجزء الآخر مثل قبول الجزء القابل الاول.

٣ـ عن غير المؤدى اليه، نسخة.

ولمثل هذا السبب ما يرى الشيء السريع الحركة إلى الجانبين كشيئين. لأنه قَبْل أن انمحى عن الحس المشترك صورتُه وهو في جانب يراه البصر وهو في جانب آخر فيتوافى[1] إدراكاه في الجانبين معا. وكذلك إذا دارت نقطة ذات لون على شيء مستدير رؤيت خطا مستديرا، وإذ امتدت بسرعة على الاستقامة رؤيت خطا مستقيما.

ونظير هذه الحركة الدُوار، فإنه إذا عرض سبب من الأسباب المكتوبة في كتب الطب فحرك الروحَ الذي في التجويف المقدم من الدماغ على الدور[2]، وكانت القوة الباصرة تؤدى إلى ما هناك صورة محسوسة، فالجزء من الروح القابل لها لايثبت مكانه، بل ينتقل ويخلفه جزء آخر يقبل تلك الصورة بعد قبوله وقبل انمحائها عنه. وكذلك على الدور، فيتخيل أن المرئيات تدور وتتبدل على الرائي، وإنما الرائي هو الذي يدور ويتبدل على المرئي. وإذا كان القابل ثابتا وتحرّك الشيءُ المبصَر بسرعة انتقل لامحالة شبحه الباطن من جزء من القابل إلى جزء آخر، فإنه لوكان الشبح يثبت في ذلك الجزء بعينه لكان نسبة القابل مع المقبول واحدة ثابتة. فإذن إذا عرضَ لِحامل الشبح أن ينتقل عن مكانه انتقل الشبح لامحالة، فتغيّرت نسبته إلى الجسم الذي من خارج، فعرض مايعرض لوكان الشيء الذي من خارج ينتقل.

وأيضا فإن الناظر في ماء شديد الجرى يتخيل له أنه هَوْذا يميل عن جهة ويسقط إليها، والسبب في ذلك أنه يتخيل الأشياء كلها تميل إلى خلاف جهة ميل الماء، فإن شدة الحركة الموجبة لسرعة المفارقة تُوهِم أن

١ـ فتوافى، نسخة.
٢ـ متعلق بقوله: «فحرك».

المفارقة من الجانبين معا، والسبب انتقال الشبح في القابل مع ثباته في كل جزء تفرضه زمانا مّا.

ويجب أن يعلم أن مع هذه الأسباب سببا آخر مُعيناً لها مادياً، وذلك أن جوهر الروح جوهر في غاية اللطافة وفي غاية سرعة الإجابة إلى قبول الحركة، حتى أنه إذا حدث فيه سبب موجب لانتقال الشبح من جزء إلى جزء يلزمه أن يتحرك جوهر الروح حركةً مّا ـ وإن قلّت ـ إلى سمت ذلك الجزء.

والسبب في ذلك أن لكل قوة من القوى المدركة انبعاثا بالطبع إلى مُدركها، حتى أنها تكاد تلتذ به وإذا انبعثت نحوه مال حاملها إليه أو مالت بحاملها إليه.

ولهذا ما كان الروح الباصر يندفع جملةً إلى الضوء وينقبض عن الظلمة بالطبع، فإذا مال الشبح إلى جزء من الروح دون جزء كانت القوة كالمندفعة إلى جهة ميل للشبح بآلتها. فإن الآلة مُجيبة لها إلى نحو الجهة التي تطلبها القوة فيحدث في الروح تموّجٌ إلى تلك الجهة للطافتها وسرعتها إلى قبول الأثر كأنها تتبع الشبح[1]. ولهذا السبب إذ أطال الإنسان النظرَ إلى شيء يدور يتخيل له أن سائر الأشياء تدور لأنه تحدث في الروح حركة مستديرة لاتباعها لانتقال الشبح.

وكذلك إذا أطال النظرَ إلى شيء سريع الحركة في الاستقامة تحدث في الروح حركة مستقيمة إلى ضد تلك الجهة، لأن جهة حركة الشيء متضادة لجهة حركة الشبح[2]، فحينئذ تُرى الأشياء كلها تنتقل إلى ضد

١ـ في غير واحد من النسخ: «تتبع حركة الشبح».

٢ـ في تعليقة نسخة: «وفي بعض النسخ لان جهة حركة الشبح مضادة لجهة حركة ذي الشبح». لان حركة الشبح تكون الى الداخل والى الحس المشترك.

تلك الجهة، لأن أشباح الأشياء لاتثبت.

والسبب الرابع اضطراب حركة تعرض للثقبة العنبية، فإن الطبقة العنبية[1] سهلة الحركة إلى هيئة تتسع لها الثقبة وتضيق تارة إلى خارج، وتارة إلى داخل على الاستقامة أو إلى جهة، فيتبع اندفاعها إلى خارج انضغاط يعرض لها واتساع من الثقبة، ويتبع اندفاعها إلى داخل اجتماعٌ يعرض لها وتضيّقٌ من الثقبة. فإذا اتفق أن ضاقت الثقبة يرى[2] الشيء أكبر أو اتسعت[3] رُؤي أصغر، أو اتفق أن مالت إلى جهة رُؤي في مكان آخر. فيكون كانّ المَرئي أولا غير المرئي ثانيا، وخصوصا إذا كان قد تمثل قبل انمحاء الصورة الاولى صورةٌ أخرى[4].

١ـ في تعليقة نسخة: اعلم ان كل واحدة من العينين مركبة من سبع طبقات وثلاث رطوبات: الطبقة الاولى الملتحمة وهي التي تلي الهواء. والثانية القرنية وهي وراء الملتحمة ولا لون لها وانما تتلون بلون الطبقة التي تحتها. والطبقة الثالثة العنبيّة وهي قد تكون سوداء وقد تكون زرقاء وقد تكون شهلاء وهي بعد القرنية وبعد الطبقة العنبية الرطوبة البيضية وهي رطوبة صافية شبيهة ببياض البيض. والطبقة الرابعة العنكبوتية وهي شبيهة بنسج العنكبوت وهي بعد الرطوبة البيضية وبعد هذه الطبقة الرطوبة الجليدية وهي رطوبة صافية نيرة تشبّه الجليد وبعدها رطوبة الزجاجية وهي تشبه الزجاج الذائب. والطبقة الخامسة الشبكية وهي تشبه الشبكة وهذه الطبقة بعد الرطوبة الزجاجية. والطبقة السادسة الطبقة المشيمية وهي تشبه المشيمة وهذه بعد الطبقة الشبكية. والطبقة السابعة الصلبة وهي بعد المشيمية وتلاقي عظم العين.

كرد آفريدگار تعالى بفضل خويش	چشمت به هفت پرده و سه آب منقسم
صلب و مشيمه شبكه زجاج و آنگهى جليد	پس عنكبوت وبيض وعنب قرن وملتحم

٢ـ رؤي، نسخة.

٣ـ واذا اتّسعت، نسخة.

٤ـ قال القرشي في شرح القانون: ان سبب ذلك ان الروح اذا كانت اكثر من المقدار الذي يقتضيه الثقبة لزم ان يتكاثف ويتصغر حجمها ليمكن حصولها في مكان صغير واذا وقع

←

ولقائل أن يقول : فلم لاتثبت الصورة واحدة مع انتقال القابل كما تبقى صورة الضوء واحدة مع انتقال القابل ، فيكون إذا زال القابل عن المحاذاة بطلت الصورة عنه وحدثت فيما يقوم مقامه ، فلم تكن صورتان ، فلم تكن رؤيتان ، ولا اتصال خط من نقطة ، ولارُؤيت الأشياء تستدير .

فنقول : لايبعد أن يكون من شأن الروح التى للحس المشترك أن لاتكون إنما تنضبط الصورة بالمحاذاة فقط ، وإن كان لا تضبطها بعد المحاذاة مدة طويلة فيكون يضبط لاكضبط المستنير بالضوء للضوء الذى يبطل دفعة ولاكضبط الحجر للنقش الذى يبقى مدة طويلة ، بل بين بين . وتكون تخليته عن الصورة بسبب تقوى وتُعان بعد المحاذاة بزمان مّا لأسباب تجدها مذكورة فيما تفتر حركته وفيما يعود إلى طبيعته حيث نتكلم فى مثله .

ومن هذا يعلم أن قبول الروح الباطن للخيالات المبصَرة ليست كقبول الشبح الساذج الذى يزول مع زوال المحاذاة . وبالحرى أن تكون الحواس هى هذه المشهورة ، وأن تكون الطبيعة لاتنتقل من درجة الحيوانية إلى درجة فوقها ، أو توفى جميع ما يكون فى تلك الدرجة . فيجب من ذلك أن تكون جميع الحواس محصلة عندنا ، ومن رام أن يبين هذا بقياس واجب فقد يتكلّف شططاً . وجميع ما قيل فى هذا فهو غير مبرهن ، أو لست أفهمه فهم المبرهن عليه ويفهمه غيرى ، فلتتعرف ذلك من غير كلامنا .

← عليه الشبح وهو لامحالة يكون على ما هو المقدار الطبيعى له فعند ماينتقل الروح من ذلك المكان الى جهة التقاطع يزول القاسر لها على الاجتماع والتكاثف وحينئذ ينتقل الى مقداره الطبيعى ويلزم ذلك انبساط مثل الشبح فيصير اعظم مما هو عليه الامر الطبيعى فيرى القوة ذلك المرئى اعظم مما هو عليه .

فالحواس المفردة والمحسوسات المفردة ماذكرنا، وهاهنا حواس مشتركة[1] ومحسوسات مشتركة فلنتكلم أولا فى المحسوسات المشتركة فنقول:

إن الحواس منا قد تحسّ مع ما تحسّ أشياء أخرى لو انفردت وحدها لم تحسّ، وهذه الأشياء هى المقادير والأوضاع والأعداد والحركات والسكونات والأشكال والقُرب والبُعد والمماسة وما هو غير ذلك مما يدخل فيه. وليس إنما تُحسّ هذه بالعرض، وذلك لأن المحسوس بالعرض هوالذى ليس محسوسا بالحقيقة، لكنه مقارن لما يُحسّ بالحقيقة مثل إبصارنا أبا عمرو وأبا خالد، فإن المحسوس هو الشكل واللون، ولكن عرض أن ذلك مقارن لشىء مضاف؛ فنقول: إنا أحسسنا بالمضاف ولم نحسّه ألبتة ولا فى أنفسنا خيال أو وهم ولا رسم لأبى خالد من حيث هو أبوخالد يكون ذلك الوهم، أو الخيال مستفاداً من الحس بوجه من الوجوه. وأما الشكل والعدد وغير ذلك فإنه وإن كان لايحسّ بانفراده، فإن رسمه وخياله يلزم[2] خيال مايُحسّ وما يُدرَك بأنه لون أو حرارة أو برودة مثلا، حتى يمتنع ارتسام أمثال هذه[3] فى الخيال دونها[4] أيضا. وليس إذا كان الشىء متمثلا ومدركا لشىء فى شىء بتوسط شىء فهو

١ـ قال شارح المواقف اى تشترك فى ادراكها الحواس الظاهرة فلايحتاج فى الاحساس بها الى قوة اخرى. قال بهمنيار فى التحصيل اما المحسوس المشترك هو ما يدركه جميع الحواس او اكثرها بواسطة محسوسه الخاص.

٢ـ يلزمه، نسخة.

٣ـ فى تعليقة نسخة: اى اللون والحرارة والبرودة.

٤ـ فى تعليقة نسخة: اى دون الشكل والعدد والحركة والسكون.

غير متمثل بالحقيقة[١] فإن كثيراً من الأمور التى بالحقيقة وليست بالعرض فإنها تكون بمتوسطات.

وهذه المحسوسات المشتركة لما كان إدراكها بهذه الحواس ممكنا لم يحتج إلى حاسة أخرى، بل لما كان إدراكها بلاتوسط غير ممكن استحال أن تفرد لها حاسة.

فالبصر يدرك العظَم والشكل والعدد والوضع والحركة والسكون بتوسط اللون، ويشبه أن يكون إدراك الحركة والسكون مشوباً بقوة غير الحس[٢].

واللمس يدرك جميع هذا بتوسط صلابة اولين فى أكثر الأمر، وقد يكون بتوسط الحر والبرد.

والذوق يدرك العظم بأن يذوق طعما كثيرا منتشرا، ويدرك العدد بأن

١ـ وليس اذا كان الشىء متمثلاً ومدركا لشىء فى شىء متوسط فهو غير متمثل بالحقيقة، نسخة مصحّحة.

٢ـ قال صدر المتالهين فى الاسفار: «واعلم ان معنى كون الحركة والسكون محسوسين ان العقل با عانة الحس يدركهما فان الحس يدرك الجسم تارة قريبا من شىء وتارة بعيداً وهكذا على التدريج فيحكم العقل بان ذلك الجسم متحرك خارج من القوة الى الفعل واما معنى خروج الشىء من القوة الى الفعل فليس من مدركات الحس لانه امر نسبى اضافى وكذا الحس يدرك جسماً واقعاً فى مكانه غير زايل فالعقل يحكم باتصافه بالاستقرار وعدم الانتقال وليس للحس ان يدرك استقرار الجسم او عدم انتقاله وزواله عن المكان الاول لان الاول اضافى والثانى عدمى وشىء من الامور الاضافية والعدمية ليس من مدركات الحس ولذلك راكب السفينة لما لم يدرك حسه باختلاف اوضاع للسفينة وقربها وبعدها بالنسبة الى جسم آخر خارج عنه لم يشعر بالحركة فيشبه ان يكون ادراك الحركة والسكون امراً ذهنياً بشركة الحس كالبصر» آخر الفصل الرابع من نفس الاسفار ج٤ ص٤٩ ط١ = ص٢٠٣ ج٨ ط٢.

يجد طعوما كثيرة فى الأجسام، وأما الحركة والسكون والشكل فيكاد أن يدركه أيضا ولكن ضعيفا، يستعين في ذلك باللمس.

وأما الشم فيكاد لايدرك به[١] العظم والشكل والحركة والسكون إدراكا متمثلا فى الشام، بل يدرك به العدد بأن يتمثل فى الشام، ولكن النفس تدرك ذلك بضرب من القياس أو الوهم بأن تعلم أن الذى انقطعت رائحته دفعة قد زال والذى تبقى رائحته هو ثابت.

وأما السمع فإن العظم لايدركه ولكن السمع قد تدلّه النفس عليه دلالةً غير مستمرة على الدوام، وذلك من جهة أن الأصوات العظيمة قد ينسبها إلى أجسام عظيمة، وكثيرا ما تكون من أشياء صغيرة وبالعكس. ولكن قد يدرك العدد ويدرك الحركة والسكون بما يعرض للصوت الممتد من ثبات أو اضمحلال يكون مصيره إلى ذلك الاختلاف فى تحدد مثل ذلك البعد. ولكن هذا الإدراك من جملة ماتدركه النفس للعادة التى عَرَفْتها.

وقد يمكن أن يسمع الصوت عن الساكن على هيئة الصوت الذى يسمع عن المتحرك وعن المتحرك على هيئة الصوت الذى[٢] يسمع عن الساكن، فلاتكون هذه الدلالة مركونا إليها ولاتجب وجوبا، بل تكون فى أكثر الأمر. وأما الشكل فلايدركه السمع إلا شكل الصوت لاشكل الجسم، وأما الذى يسمع عن المجوّف فيوقف على تجويفه فهو شىء يعرض

١ـ قال صدر المتالهين فى الاسفار ص٤٩ ج٤ ط١ = ص٢٠٤ ج٨ ط٢ : اما الشم فانه لايدرك شيئاً من ذلك الأ العدد باعانة من العقل وهو ان يعلم ان الذى انقطعت رائحته غير الذى حصلت ثانياً.

٢ـ اكثر النسخ : «على هياة الذى» اى على هياة الصوت الذى. وفى بعضها : «على هياته التى».

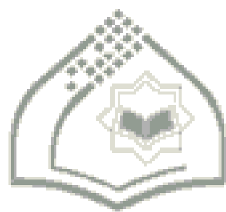
للنفس وتعرفه النفس على سبيل الاستدلال . وتَأمَّلْ مذهب العادة فيه .

ويشبه أن يكون حال البصر في كثير مما يدركه هذه الحال أيضا إلا أن إدراك البصر لما يدركه من ذلك أظهر .

فهذه هي المحسوسات التي تسمى مشتركة ، إذ قد تشترك فيها عدة من الحواس والعدد كأنه أولى ما يسمى مشتركا[1] فإن جميع الحواس تشترك فيه .

وقد ظن بعض الناس أن لهذه المحسوسات المشتركة حاسة موجودة في الحيوان تشترك فيها وبها تُدرَك ، وليس كذلك . فأنت تعلم أن من ذلك ما يُدرَك باللون لولا اللون لما أدرك ، وأنّ منه ما يدرك باللمس لولا الملموس لما أدرك . فلو كان يمكن أن يُدرَك شيءٌ من ذلك بغير المتوسط من كيفية هي تدرَك اولاً لشيء من هذه الحواس ، لكان ذلك ممكنا ، وأما أن ما يستحيل فينا إدراكه إلا بتوسط مدرَكٍ بحاسة معلومة أو استدلال من غير توسط الحاسة فليس لها حاسة مشتركة بوجه من الوجوه .

١ـ قال صدر المتالهين في الاسفار ص٤٩ ج٤ ط١ = ص٢٠٢ ج٨ ط٢ : كل مايقال انه محسوس فاما ان يكون بحيث يحصل منه عند الحس اثر او لايحصل فان لم يحصل فهو المحسوس بالعرض وان حصل فلايخلواما ان يتوقف الاحساس به على الاحساس بشيء آخر او لايتوقف فالاول هو المحسوس الثاني والثاني هو المحسوس الاول .



المقالة الرابعة

فى الحواس الباطنة



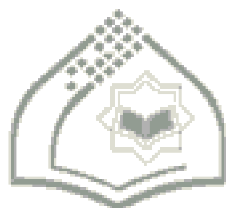
أربعة فصول

[الفصل الأوّل: فيه قول كلّى على الحواس الباطنة التى للحيوان]

[الفصل الثانى: فى افعال القوّة المصوّرة والمفكّرة من هذه الحواسّ الباطنة]

[الفصل الثالث: فى أحوال القوى المتذكّرة والوهمية]

[الفصل الرابع: فى أحوال القوى المحرّكة وضرب من النبوة المتعلّقة بها]


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأول

فيه قول كلي على الحواس الباطنة التى للحيوان

[فى اثبات الحس المشترك]

وأما الحس المشترك فهو بالحقيقة[1] غير ما ذهب إليه مَن ظنّ أن للمحسوسات المشتركة حساً مشتركاً، بل الحس المشترك هو القوة التي تتادى إليها المحسوسات كلها، فإنه لو لم تكن قوة واحدة تدرك الملون والملموس لما كان لنا أن نميّز بينهما قائلين: إنه ليس هذا ذاك. وهب أن هذا التميز هو للعقل، فيجب لامحالة أن يكون العقل يجدهما معا حتى يتميّز بينهما، وذلك لأنها من حيث هي محسوسة وعلى النحو المتادى من المحسوس لايدركها العقل كما سنوضح بعد. وقد نميّز نحن بينهما، فيجب أن يكون لها اجتماع عند مميّز إمّا فى ذاته[2] وإما فى غيره، ومحال ذلك فى العقل على ما ستعلمه. فيجب أن يكون فى قوة أخرى.

ولو لم يكن قد اجتمع عند الخيال من البهائم التى لاعقل لها المائلة

١ـ واما الحس الذى هو المشترك فهو بالحقيقة. نسخة.

٢ـ قوله: «فى ذاته» كالحس المشترك فانه يكون الاجتماع فى ذاته. قوله: «واما فى غيره» كالنفس فانه يكون الاجتماع فى غير ذاته كالحس المشترك.

بشهوتها إلى الحلاوة مثلا أن شيئا صورته كذا هو حلو لما كانت إذا رأته همّت بأكله، كما أنه لو لا أن عندنا نحن أن هذا الأبيض هو هذا المغنّى لما كنّا إذا سمعنا غناه الشخصى أثبتنا عينه الشخصية وبالعكس. ولو لم يكن فى الحيوان ما تجتمع فيه صور المحسوسات لتعذرت عليه الحياة، ولم يكن الشمّ دالاً لها على الطعم، ولم يكن الصوت[1] دالاً إياها على الطعم، ولم تكن صورة الخشبة تُذكِّرها صورة الألم حتى تهرب منه، فيجب لامحالة أن يكون لهذه الصور مجمع واحد من باطن.

وقد يدلنا على وجود هذه القوة اعتبارات أمور تدل على أن لها آلةً غير الحواس الظاهرة منها نراه من تخيل المدوُربه أن كل شىء يدور، فذلك إما عارض عرض فى المرئيات أو عارض عرض فى الآلة التى تتمّ بها الرؤية، وإذا لم يكن فى المرئيات كان لامحالة فى شىء آخر.

وليس الدُوار إلا بسبب حركة البخار فى الدماغ وفى الروح التى فيه فيعرض لتلك الروح أن تدور[2]، فتكون إذن القوة المرتبة هناك هى التى يعرض لها أمر قد فرغنا منه. ولذلك يعرض للإنسان دُوار من تأمّلِ ما يدور كثيرا على ما أبانا به. وليس يكون ذلك بسبب أمر فى جزء من العين، ولا فى روح مصبوب فيه[3]. وكذلك تخيل استعجال[4] المتحرك النقطى مستقيما أو مستديرا على ما سلف من قبل، ولأن

١ـ اى الصوت المسموع عند تصويت بعضها بعضاً حال الورود على مطعوم. قوله: «المدوربه» اى من به مرض دوار الرأس.

٢ـ لذلك الروح ان يدور. نسخة.

٣ـ والاّ لم يعرض لفاقد العين.

٤ـ وكذلك تخيل استعجال ـ نسخة.

تمثل الأشباح الكاذبة وسماع الأصوات الكاذبة قد يعرض لمن تفسد لهم آلات الحس أو كان مثلا مغمضا لعينه، ولايكون السبب في ذلك إلا لتمثلها في هذا المبدأ.

والتخيلات التي تقع في النوم إما أن تكون لارتسام في خزانة حافظة للصور، ولو كان كذلك لوجب أن يكون كل ما اختزن فيها متمثلا في النفس ليس بعضها دون بعض حتّى يكون ذلك البعض كأنه مرئي أو مسموع وحده أو أن يكون يعرض لها التمثل في قوة أخرى، وذلك إما حس ظاهر وإما حسّ باطن، لكن الحس الظاهر معطلٌ في النوم، وربما كان ذلك الذي يتخيل ألوانا مّا مسمولَ العين[١] فبقي أن يكون حساً باطناً، وليس يمكن أن يكون إلا المبدأ للحواس الظاهرة. والذي كان إذا استولت القوة الوهمية وجعلت تستعرض ما في الخزانة تستعرضه بها ولو في اليقظة، فإذا استحكم ثباتها فيها كانت كالمشاهدة.

فهذه القوة هي التي تسمى الحس المشترك وهي مركز الحواس، ومنها تتشعب الشعب، وإليها تؤدي الحواس، وهي بالحقيقة هي التي تحس.

[في اثبات الخيال]

لكن إمساك ما تدركه هذه هو القوة التي تسمى خيالا وتسمى مصورة وتسمى متخيلة، وربما فُرّق بين الخيال والمتخيلة بحسب الاصطلاح، ونحن ممّن يُفصّل ذلك. والصورة التي في الحس المشترك. والحس المشترك والخيال كأنهما قوة واحدة، وكأنهما لايختلفان في الموضوع، بل

١ـ يعني چشم كنده شده و كور شده.

فى الصورة. وذلك لأنه ليس أن يقبل هو ان يحفظ[1]، فصورة المحسوس تحفظها القوة التى تسمى المصورة والخيال، وليس لها حكم البتة، بل حفظ. وأما الحس المشترك والحواس الظاهرة فإنها تحكم بجهة مّا أو بحكم مّا، فيقال إن هذا المتحرك أسود وإن هذا الأحمر حامض، وهذا الحافظ لايحكم به على شيء من الموجود إلا على ما فى ذاته بأن فيه صورة كذا.

[فى اثبات القوة المتصرفة]

ثم قد نعلم يقينا أنه فى طبيعتنا ان نركّب المحسوسات بعضها إلى بعض، وأن نفصّل بعضها عن بعض، لاعلى الصورة التى وجدناها عليها من خارج ولا مع تصديق بوجود شيء منها أو لاوجوده. فيجب أن تكون فينا قوة نفعل ذلك بها، وهذه هى التى تسمى إذا استعملها العقل تسمّى[2] مفكرة، وإذا استعملتها قوة حيوانية تسمّى متخيلة.

[فى اثبات الواهمة]

ثم إنا قد نحكم فى المحسوسات بمعان لانحسّها، إما أن لاتكون فى طبائعها محسوسة البتة، وإما أن تكون محسوسة لكننا لانحسّها وقت الحكم. أما التى لاتكون محسوسة فى طبائعها[3] فمثل العداوة والرداءة والمنافرة التى تدركها الشاة فى صورة الذئب، وبالجملة المعنى الذى

١ـ قوله: «لانه ليس ان يقبل هو ان يحفظ» يعنى ليست قوة قبول الصور هى قوة حفظها.
٢ـ تسمّى متفكرة. نسخة.
٣ـ راجع الفصل الرابع عشر من المسلك الخامس من الاسفار وايضاً الفصل الثالث والخامس من نفس الاسفار. والجذوات ص٩٤.

ينفّرها عنه، والموافقة التي تدركها من صاحبها، وبالجملة المعنى يؤنسها به. وهذه أمور تدركها النفس الحيوانية، والحسّ لايدلّها على شيء منها. فإذن القوة التي بها تدرك، قوة أخرى ولتُسّم الوهم.

وأما التي تكون محسوسة فإنا نرى مثلا شيئا أصفر فنحكم أنه عسل وحلو، فإن هذا ليس يؤديه إليه الحاس في هذا الوقت، وهو من جنس المحسوس، على أن الحكم نفسه ليس بمحسوس ألبتة وإن كانت أجزاؤه من جنس المحسوس، وليس يدركه في الحال، إنما هو حكم نحكم به وربّما غلط فيه وهو أيضا لتلك القوة.

وفي الإنسان للوهم أحكام خاصة[1] من جملتها حمله النفس على أن تمنع وجود أشياء لاتتخيل ولا ترتسم فيه وتأبيّها التصديق بها. فهذه القوة لامحالة موجودة فينا، وهي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي، ولكن حكماً تخيلياً مقرونا بالجزئية[2] وبالصورة الحسية، وعنه تصدر أكثر الأفعال[3] الحيوانية.

وقد جرت العادة بأن يسمى مدرَك الحس المشترك صورة ومدرَك الوهم معنى، ولكل واحد منهما خزانة.

فخزانة مُدرك الحس وهو الصورة هي القوة الخيالية، وموضعها مقدم الدماغ، فلذلك إذا حدثت هناك آفة فسد هذا الباب من التصور، إما بأن تتخيل صوراً ليست أو تصعب استثبات الموجود فيها.

وخزانة مدرِك المعنى هو القوة التي تسمى الحافظة، ومعدنها

١ـ راجع ص٦٤ تمهيد القواعد ـ ط ١.
٢ـ قوله: «مقروناً بالجزئية» وعلى ما في الاسفار فهو كلي مضاف الى الجزئي.
٣ـ افعال. نسخة.

مؤخر الدماغ، ولذلك إذا وقع هناك آفة وقع الفساد فيما يختص بحفظ هذه المعاني[١].

وهذه القوة تسمى أيضا متذكّرة، فتكون حافظة لصيانتها ما فيها، ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباته[٢]، والتصور به مستعيدة إياه إذا فقد، وذلك إذا أقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض[٣] واحداً واحداً من الصور الموجودة في الخيال ليكون كأنه يشاهد الأمور التي هذه صورها. فإذا عرض له الصورة التي أدرك معها المعنى الذي بطل، لاح له المعنى حينئذ كما لاح من خارج، واستثبتته القوة الحافظة في نفسها كما كانت حينئذ[٤] تستثبت فكان ذُكر"[٥].

١ـ قال الرازي: حفظ المعاني مغاير لادراكها وادراكها مغاير للتصرف فيها واستعراضها فالاسترجاع لايتم الابحفظ وادراك وتصرف فالمسترجعة لاتكون قوة واحدة فيزيد عدد القوى الباطنة على الخمس المشهور وأجيب ان الادراك للوهم والحفظ للحافظة والتصرف للمفكرة وبهذه القوى يتم الاسترجاع من غير حاجة الى قوة اخرى غيرها فوحدة المسترجعة وحدة اعتبارية غير حقيقية وكذا الذاكرة مركب من ادراك وحفظ يتم بالوهم والحافظة. قال صدر المتالهين فى الاسفار ص٥٣ ج٤ ط١ = ص٢١٩ ج٨ ط٢: واعلم ان هذه القوى وان كانت متغائرة الوجود مختلفة الحدوث منفكة بعضها عن بعض والحيوان مالايكون له الا الحس الظاهر ومنه ما له خيال ولا وهم له ومنه مالاحفظ له انها ترجع عند كمالها الى ذات واحدة لها شئون كثيرة.

٢ـ قوله: «لاستثباته» الضمائر الثلاثة راجعة الى «ما» فى قوله «مافيها». وفى شرح المحقق الطوسى على الفصل التاسع من نفس الاشارات كانت الضمائر على التانيث فهى ايضاً راجعة الى «ما» فى قوله: «مافيها» اى الصور التي فيها. وفى الكتاب راجعة الى لفظ «ما». وما فى ذلك الشرح الى معنى «ما».

٣ـ فى تعليقة نسخة: اى يكون المطلوب هو المعنى لا الصورة.

٤ـ فى تعليقة نسخة: اى حين لاح من خارج.

٥ـ فكان ذاكراً، فكان ذُكراً، نسختان.

وربما كان المصير من المعنى إلى الصورة، فيكون المتذكر المطلوب ليست نسبته إلى ما في خزانة الحفظ، بل نسبته[١] إلى ما في خزانة الخيال. فكان إعادته إما في وجه العود إلى هذه المعاني التي في الحفظ حتى يضطر المعنى إلى لوح الصورة فتعود النسبة إلى ما في الخيال ثانياً، وإما بالرجوع إلى الحس.

مثال الأول[٢] إذا نسبتَ نسبته إلى صورة وكنتَ عرفتَ تلك النسبة تأملت الفعل[٣] الذي كان يقصد منها، فلما عرفت الفعل ووجدته وعرفت أنه أي طعم وشكل ولون يصلح له فاستثبتَ النسبة به فالفيتَ ذلك[٤] وحصّلته نسبةً إلى صورة في الخيال وأعدتَ النسبة في الذُكر، فإن خزانة الفعل هو الحفظ لأنه من المعنى. فإن كان أشكل ذلك عليك من هذه الجهة أيضا ولم يتضح فاورد عليك الحس صورة الشيء، عادت مستقرة في الخيال وعادت النسبة إليه مستقرة في التي تحفظ.

وهذه القوة المركّبة بين الصورة والصورة، وبين الصورة والمعنى، وبين المعنى والمعنى، هي كأنها القوة الوهميّة بالموضوع، لامن حيث تحكم، بل من حيث تعمل لتصل إلى الحكم. وقد جعل مكانها وسط الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتي المعنى والصورة.

ويشبه أن تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمذكّرة. وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وأفعالها متخيلة

١ـ في تعليقة نسخة: اي يكون المطلوب هو الصورة لا المعنى.

٢ـ في تعليقة نسخة: اي اعادة الوهم الصورة من المعاني التي تكون في الحافظة.

٣ـ اي الحفظ وملاحظة المحفوظات التي في تلك القوة من المعاني.

٤ـ اي فيحصل الصورة التي تكون منشاة لذلك المعنى.

ومتذكرة، فتكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني، ومتذكرة بما ينتهي إليه عملها. وأما الحافظة فهي قوة خزانتها، ويشبه أن يكون التذكر الواقع بالقصد معنىً للإنسان وحده، وأن خزانة الصورة هي المصورة والخيال. وأن خزانة المعنى هى الحافظة. ولا يمتنع أن تكون الوهمية بذاتها حاكمة متخيلة، وبحركاتها متخيلة ذاكرة.



الفصل الثانى

فى أفعال القوة المصورة والمفكّرة من هذه الحواس الباطنة

وفيه القول على النوم واليقظة[1] والرؤيا الصادقة والكاذبة وضرب من خواص النبوة.

فلنحصّل القول فى القوة المصورة اولاً فنقول:

إن القوة المصورة التى هى الخيال هى آخر ما تستقر فيه صور المحسوسات، وإن وجهها إلى المحسوسات هو الحس المشترك، وإن الحس المشترك يؤدّى إلى القوة المصوّرة على سبيل استخزان ما تؤديه إليه

۱ـ قال الرازى: المتعلق الاول للنفس جوهر لطيف متكون من بخارية الاخلاط ومن الطف فيها يسمى ذلك الجوهر الروح و اذا انصب ذلك الروح الى الحواس حصلت الادراكات الظاهرة وذلك هواليقظة وان لم تنصب الروح الى الحواس او رجع منها بعد انصبابه اليها تعطلت الحواس الظاهرة وذلك هو النوم. (المباحث المشرقية ج۲ ص۳۳۲.)

وقال يعقوب بن اسحاق الكندى: النوم ترك الحىّ الثابت على طباعه فى الصحة استعمال الحواس بالطبع. قال الحكيم الفاضل ابوالحسن سعدبن هبة الله فى رسالة الحدود: النوم رطوبة معتدلة تنحصرفى الدماغ تمنع الروح النفسانى من الجريان فى الاعصاب يتبعها سكون الحيوان، واليقظة تصرف الحواس لغاية هى معيشة الحيوان.

الحواس فتخزنه. وقد تخزن القوة أيضا أشياء ليست من المأخوذات عن الحس، فإنّ القوة المفكرة قد تتصرف على الصور التي في القوة المصوّرة بالتركيب والتحليل لأنها موضوعات لها، فإذا ركّبت صورة منها أو فصّلتها أمكن أن تستحفظها فيها، لأنها ليست خزانة لهذه الصورة من جهة ما هذه الصورة منسوبة إلى شيء وواردة من داخل أو خارج، بل إنما هي خزانة لها لأنها هذه الصورة بهذا النحو من التجريد، ولو[١] كانت هذه الصورة على نحو ما فيها من التركيب والتفصيل ترد من خارج لكانت هذه القوة تستثبتها. فكذلك إذا لاحت لهذه القوة من سبب آخر.

وإذا عرض بسبب[٢] من الأسباب إما من التخيل والفكر وإما لشيء من التشكلات السماوية أن تمثلت[٣] صورة في المصورة وكان الذهن غائبا أو ساكنا عن اعتباره، أمكن أن يرتسم ذلك في الحس المشترك نفسه بعينه الى تبيانه[٤] فيسمع ويرى ألوانا وأصواتا ليس لها وجود من خارج ولا أسبابها من خارج. وأكثر مايعرض هذا عند سكون القوى العقلية أو غفول الوهم، وعند اشتغال النفس النطقية عن مراعاة الخيال والوهم. فهناك تقوى المصورة والمتخيلة على أفعالها الخاصة حتى يتمثل ما تورده من الصور محسوسة.

ولنزد هذا بيانا فنقول: إنه سنبيّن بعد أن هذه القوى كلها لنفس واحدة وأنها خوادم للنفس، فلنسلّم ذلك وضعاً، ولنعلم ان اشتغال النفس

١ـ فلو كانت، نسخة.
٢ـ لسبب، نسخة.
٣ـ فاعل عرض.
٤ـ على هيئاته، نسخة.

ببعض هذه يصرِفُها عن إعانة القوى الأُخَر على فعلها أو عن ضبطها عن زَيْفها[١] أو عن حملها على الصواب، فإن من شأن النفس إذا اشتغلت بالأمور الباطنة أن تغفل عن استثبات الأمور الخارجة فلا تستثبت المحسوسات حقها من الاستثبات، وإذا اشتغلت بالأمور الخارجة أن تغفل عن استعمال القوى الباطنة، فإنها إذا كانت تامة الإصغاء إلى المحسوسات الخارجة ففى وقت مّا تكون منصرفة إلى ذلك يضعف تخيّلها وتذكّرها، وإذا انصبت إلى أفعال القوة الشهوانية انكسرت منها أفعال القوة الغضبية، وإذا انصبت إلى أفعال القوة الغضبية انكسرت منها أفعال القوة الشهوانية؛ وبالجملة إذا انصبت إلى استكمال الأفعال الحركية ضعفت الأفعال الإدراكية، وبالعكس.

فإذا لم تكن النفس مشتغلة بأفعال قوى عن أفعال قوة مّا بل كانت وادعة كأنها مُعَزّلة عَرَض[٢] لأقوى القوى وأعملها أن تغلب، وإذا اشتغلت بقوة مّا وعارض مّا عن تثقيف قوة، إنما تضبطها عن حركاتها المفرطة مراعاةُ النفس أو الوهم إياها استولت تلك القوة ونفذت فى أفعالها التى بالطبع قد خلا لها الجو وتثقفت.

وهذا الذى يعرض للنفس من أن لاتكون مشتغلة بفعل قوة أو قوى فقد يكون لآفة أو لضعف شاغلٍ عن الاستكمال، كما فى الأمراض وكما في الخوف؛ وإما أن يكون لاستراحة مّا، كما فى النوم؛ وإما أن يكون لكثرة انصراف الهمة إلى استعمال القوة المنصرف إليها من غيرها.

١ـ عن زيغها بالغين المعجمة، عدة نسخ.
٢ـ جواب «اذا لم تكن». (معتزلة، عرض ـ خ ل).

ثم إن القوة المتخيلة قوة قد تصرفها[1] النفس عن خاص فعلها بوجهين: تارة مثل مايكون عند اشتغال النفس بالحواس الظاهرة وصَرْفِ القوة المصورة إلى الحواس الظاهرة وتحريكها بما يورد عليها منها حتى لاتسلم[2] للمتخيلة المفكرة فتكون المتخيلة مشغولة عن فعلها الخاص وتكون المصورة أيضاً مشغولة عن الانفراد بالمتخيلة ويكون ماتحتاجان[3] إليه من الحس المشترك ثابتا واقعا في شغل الحواس الظاهرة وهذا الوجه هو وجهٌ.

وتارة عند استعمال النفس إياها[4] في أفعالها التي تتصل بها من التميّز والفكرة. وهذا على وجهين أيضا:

أحدهما أن تستولي على المتخيلة فتستخدمها والحس المشترك معها في

١ـ قال الرازي في المباحث المشرقية ص ٤٣٠ ج ٢: ولصرف القوة المتخيلة عن الفعل امران: احدهما الحس المشترك اذا نقش بالصور التي توردها الحواس الظاهرة لم يتسع للصور التي تركّبها المتخيلة فحينئذ ينصرف المتخيلة عن العمل. الثاني تسلط العقل والوهم عليها بالضبط والحفظ عن الاضطراب والحركة عندما يستعملانها فيما يهمّهما فان المتخيلة عند ذلك لاتفرغ لتركيب الصور ونقش الحس المشترك بها ثم اذا انتفى الشاغلان او احدهما ظهر سلطان المتخيلة فاخذت في التلويح والتشبيح. اما في النوم فقد انكسرت سورة احد الشاغلين وهو الحس الظاهر فيتعطل الحس المشترك عما يتادى اليه ويتسع للانطباع بالصور التي تركبها المتخيلة وينقلب تلك الصور المتخيلة مشاهدة مرئية واما في حالة المرض فان النفس تكون مشغولة بتدبير البدن فلا يمكنها في ان يتفرغ لتثقيف المتخيلة فحينئذ يقوى سلطان المتخيلة وما يرى في الخوف من الصور الهائلة فهو بهذا السبب فان الخوف المستولي على النفس يصدّها عن تثقيف المتخيلة برسم صور هائلة في الحس المشترك كصورة الغول.

٢ـ اى على المصورة من الحواس الظاهرة حتى لاتسلم المصورة.

٣ـ اى المتخيّلة والمصورة.

٤ـ اى عند استعمال النفس القوة المتخيلة.

تركيب صور بأعيانها وتحليلها على جهة يقع للنفس فيها غرض صحيح، ولا تتمكن المتخيلة لذلك من التصرف على ما لها أن تتصرّف عليه بطباعها، بل تكون مُنجرّةً مع تصريف النفس النطقية إياها انجراراً.

والثاني أن تصرفها عن التخيلات التي لاتطابق الموجودات من خارج فتكفها عن ذلك استبطالا لها فلا تتمكن من شدة تشبيحها وتمثيلها، فإن شُغلَت المتخيلة من الجهتين جميعا ضعف فعلها، وإن زال عنها الشغل من الجهتين كلتيهما ـ كما يكون في حال النوم أو من جهة واحدة كما يكون عند الأمراض التي تضعف البدن وتشغل النفس عن العقل والتمييز وكما عند الخوف حتى تضعف النفس وتكاد تجوّز مالايكون وتكون منصرفة عن العقل جملة لضعفها وتخوّفها وقوع أمور جسدانية فكأنها تترك العقل وتدبيره ـ أمكن التخيل[١] حينئذ أن يقوّى ويُقبل على المصورة ويستعملها ويتقوى اجتماعهما معا فتصير المصورة أظهر فعلا فتلوح الصور التي في المصورة في الحاس المشترك فتُرى كأنها موجودة خارجا، لأن الأثر المدرَك من الوارد من خارج ومن الوارد من داخل هو ما يتمثل فيها وإنما يختلف بالنسبة.

وإذا كان المحسوس بالحقيقة هو مايتمثل، فإذا تمثل كان حاله كحال مايرد من خارج. ولهذا مايرى الإنسان المجنون والخائف والضعيف والنائم أشباحا قائمة كما يراها في حال السلامة بالحقيقة ويسمع أصواتا كذلك،

---

١ ـ عبارته في المبدء والمعاد هكذا: «واذا سكن فعل احد الشيئين قوى الخيال اما الحس فاذا تعطل فعله عند النوم واما العقل فاذا لم يصح الآلة لاستعماله لها بسوء المزاج ولهذا يتخيل المجانين اموراً ليست فيقوى ذلك في خيالهم حتى يكون حاله حال الموجود الماخوذ من الحس».

فإذا تدارك التميّز أو العقل شيئا من ذلك وجذب القوة المتخيلة إلى نفسه بالتنبيه اضمحلّت تلك الصور والخيالات.

وقد يتفق فى بعض الناس أن تُخلق فيه القوة المتخيلة شديدة جدا غالبة حتى أنها لاتستولى عليها الحواس ولاتعصيها المصورة، وتكون النفس أيضا قوية لايُبطل التفاتَها إلى العقل وما قِبل العقلُ انصبابُها إلى الحواس. فهؤلاء يكون لهم فى اليقظة مايكون لغيرهم فى المنام فى[1] الحالة التى سنخبر عنها بعد وهي حالة إدراك النائم مغيبات يتحققها بحالها أو بأمثلة تكون لها. فإن هؤلاء قد يعرض لهم مثلها فى اليقظة، وكثيرا مايكون لهم فى توسط ذلك[2] أن يغيبوا آخر الأمر عن المحسوسات ويُصيبهم كالإغماء وكثيرا ما لايكون، وكثيرا مايرون الشيء بحاله، وكثيرا مايتخيل لهم مثاله للسبب الذى يتخيل للنائم مثال مايراه مما نوضحه بعد، وكثيرا مايتمثل لهم شبح ويتخيلون أن مايدركونه خطاب من ذلك الشبح بألفاظ مسموعة تحفظ وتتلى، وهذه هى النبوة الخاصة بالقوة المتخيلة. وهاهنا نبوات أخرى سيتضح أمرها[3].

وليس أحد من الناس لانصيب له من أمر الرؤيا ومن حال الإدراكات التى تكون فى اليقظة، فإن الخواطر التى تقع دفعة فى النفس إنما يكون سببها اتصالات مّا[4] لايشعر بها ولابما يتصل بها لاقبلها ولابعدها، فتنتقل النفس منها إلى شيء آخر غير ما كان عليه مجراها. وقد يكون

١ـ من الحالة، نسخة.
٢ـ فى تعليقة نسخة: اى فيما بين تلك الحالة.
٣ـ فى آخر فصول هذه المقالة.
٤ـ فى تعليقة نسخة: اى بالمبادى العالية والالواح المحفوظة.

ذلك من كل جنس، فيكون من المعقولات، ويكون من الإنذارات[١]، ويكون شعرا، ويكون غير ذلك بحسب الاستعدادات والعادة والخُلق. وهذه الخواطر تكون لأسباب تعنّ[٢] للنفس مسارقة[٣] في أكثر الأمر وتكون كالتلويحات[٤] المستلبة التي لاتتقرّر فتذكر إلا أن تُبادر إليها النفس بالضبط الفاضل، ويكون أكثر مايفعله أن يشغل التخيلُ بجنس غير مناسب لما كان فيه.

ومن شأن هذه القوة المتخيلة أن تكون دائمة الإكباب على خزانتي

١ـ في تعليقة نسخة: اى الاخبار بنزول عذاب او بلاء.

٢ـ اى تظهر.

٣ـ هو يسارق في النظر اذا احتال فيه.

٤ـ قوله: «وتكون كالتلويحات» يعني تكون تلك الخواطر التي تعنّ اي تظهر للنفس مسارقة كتلك التلويحات التي لاتتقرر في النفس فتذكر اي حتى تذكر بل تلوح فتذهب بلا تراخ ومن ثم تنسى وتتمحي، الا ان تبادر النفس الى تلك الخواطر اللائحة بالضبط الفاضل اى تمسكها جيداً ولاتطلقها.

ثم اخذ الشيخ ـ قدس سره ـ ان يبين علة عدم تقررها في النفس وعدم تذكرها اياها بقوله: «واكثر ما يفعله ...» وخلاصتها ان المتخيلة تزاحم النفس في ذلك التقرر والتذكر. فـ«اكثر ما» مبتدأ، وخبره: «ان يشغل التخيل» و«التخيل» فاعلُ «يشغل». وفاعل «يفعل» هو الضمير الراجع الى «اكثر ما». والضمير البارز المنصوب في «يفعله» راجع الى «عدم التقرر». والتذكر المستفاد من قوله «لاتتقرر فتذكر» اى اشتغال التخيل بشيء غير مناسب هو اكثر شيء موجب لعدم تقرر تلك الخواطر وعدم تذكرها للنفس. فعلم ان الهمّ الواحد هو سبب انقهار المتخيلة للنفس وهو يحصل في السلوك الانساني من المراقبة التامة. وهذا الفصل الشريف من غرر فصول كتاب النفس.

وبما ذكرنا من معنى العبارة دريت ان الصواب المحقق هو تذكير الفعلين اعني يفعله ويشغل لاتانيثهما كما في طبع مصر، ولو كان كذلك لوجب ان يقال «ان تشغل التخيل عن جنس ...» لانّ النفس على هذا الزعم تشغله عنه على انه زعم باطل وان تكلف في تصحيح المعنى فتدبر.

المصورة والذاكرة، ودائمة العرض للصورة مبتدئةً من صورة محسوسة أو مذكورة، منتقلةً منها إلى ضد أو ندّ أو شيء هو منه بسبب، وهذه طبيعتها.

وأما اختصاص انتقالها من الشيء إلى ضده دون ندّه، أو ندّه دون ضده، فيكون لذلك أسباب جزئية لاتحصى.

وبالجملة يجب أن يكون أصل السبب في ذلك أن النفس إذا جمعت بين مراعاة المعاني والصور انتقلت من المعنى إلى الصورة التي هي أقرب إليها إما مطلقا وإما لاتفاق قرب عهد مشاهدته لتألّفهما في حس أو في وهم، وانتقلت كذلك من الصورة إلى المعنى. ويكون السبب الأول الذي يخصّص صورة دون صورة ومعنى دون معنى أمرا قد ورد عليه من الحس خصّصه به، أو من العقل، أو الوهم فخصصه به، أو لأمر سماوي. فلما تخصص بذلك صار استمراره وانتقاله متخصصا لتخصيص المبدأين[1]، ولأجل أحوال تقارن من العادة او لقرب العهد ببعض الصور والمعاني. وقد يكون ذلك لأحوال أيضا سماوية، وقد يكون لطوالع من الحس والعقل بعد التخصيص الأول يضاف إليه.

واعلم أن الفكر النطقي ممنوّ بهذه القوة وهو من غريزة هذه القوة في شغل شاغل، فإنه إذا استعملها في صورة مّا استعمالا موجها نحو غرض مّا انتقلت بسرعة إلى شيء آخر لايناسبه ومنه إلى ثالث وأنْسَتْ النفسَ أولَ ما ابتدأت عنه حتى تحوج النفس إلى التذكر نازعة[2] إلى التحليل

١ـ بمخصّص المبدأين كما في نسختين. و«المخصص» كما في نسخة. وفي تعليقة نسخة: اى العقل والوهم او الامر السماوي والارضي.

٢ـ فازعة. نسخة.

بالعكس حتى تعود إلى المبدأ .

فإذا اتفق فى حال اليقظة أن أدرك النفس شيئا أو فى حال النوم أن اتصلت بالملكوت اتصالا على ماسنصفه بعد وصفا ، فإن هذه القوة إن مكنتها[١] بسكونها أو بانقهارها[٢] من حسن الاستثبات ولم تغلبها مقصرة عليها زمان الاستثبات لما يلوح لها من تخيلاتها ، تمكنت تلك الصورة[٣] من الذُكر تمكناً جيداً على وجهه وصورته فلم تحتج إن كان يقظة إلى التذكر ، وإن كان نوما إلى تعبير[٤] ، وإن كان وحيا إلى التأويل ، فان التعبير والتأويل هاهنا يذهبان مذهب التذكر .

فان لم تستثبب النفس ما رأته من ذلك فى قوة الذكر على ماينبغى ، بل كانت القوة المتخيلة توازى كل مفرد من المرئى فى النوم بخيال مفرد أو مركب ، أو توازى مركبا من المرئى فى النوم بخيال مفرد أو مركب فلا تزال تحاذي ما يرى هناك[٥] بمحاكاة مؤلفة من صور ومعان كان استثبات النفس فى ذاتها لما يراها أضعف من استثبات المصورة والمتذكرة[٦] لما يورده التخيل ، فلم يثبت فى الذكر ما أرِي من الملكوت وثبت ما حُكِي[٧] به .

١ـ ان مكنّتها ، كما فى جميع النسخ التى عندنا . وعبارة الكتاب كانت «مكنته» بتذكير الضمير . فالضمير على الاول اعنى على التانيث راجع الى النفس وهو ظاهر . وعلى التذكير راجع الى الفكر النطقى ، او راجع الى شىء فى قوله «ادرك النفس شيئاً» فيحتاج المعنى الى دقة . وكان مآل الاولين واحداً كما لايخفى .

٢ـ فى تعليقة نسخة : اى انقهار المتخيلة من النفس .

٣ـ اي ذلك الشيء المدرك فان شئت تقرء قوله : «فلم يحتج» بالتذكير او بالتانيث .

٤ـ التعبير حدس من المعبّر ليستخرج به الاصل من الفرع . الفص الاسحاقى ص١٩١ .

٥ـ فى النوم .

٦ـ المذكرة ـ خ ل .

٧ـ وثبت ماحوكي به . نسخة مصحّحة .

ويتفق كثيرا أن يكون مايُرى من الملكوت شيئا كالرأس وكالابتداء، فيستولى التخيل على النفس استيلاء يصرفها عن استتمام ماتراه، وتنتقل بعده انتقالا بعد انتقال لاتحاكى بتلك الانتقالات شيئا مما يرى من الملكوت، إذ ذلك قد انقطع، فيكون هذا ضربا من الرؤيا. إنما موضع العبارة منه شيء طفيف[1] وباقيه أضغاث أحلام[2]، فما كان من الرؤيا من الجنس الذى السلطان فيه للتخيل فإنه يحتاج إلى عبارة ضرورة.

وربما رأى الإنسان تعبير رؤياه فى رؤياه فيكون ذلك بالحقيقة تذكرا، فإن القوة المفكرة كما أنها قد تنتقل اولاً من الأصل إلى الحكاية لمناسبة بينهما، كذلك لايبعد أن تنتقل عن الحكاية إلى الأصل.

فكثيرا مايعرض لها أن تخيل[3] فعلها ذلك مرة أخرى فيرى[4] كان مخاطبا يخاطبه بذلك، وكثيراً ما لم يكن كذلك، بل كان كأنها تعاين الشيء معاينة صحيحة من غير أن تكون النفس اتصلت بالملكوت، بل تكون محاكاة من المتخيلة للمحاكاة فترجع إلى الأصل.

وهذا الضرب من الرؤيا الصحيح قد يقع عن التخيل من غير معونة

١ـ بمعنى القليل والغير التام.

٢ـ فى تعليقة نسخة: الضغث: قبضة حشيش مختلطة الرطب باليابس واضغاث الاحلام الرؤيا التى لايصح تاويلها لاختلاطها. والحشيش ما يبس من الكلا قال الجوهرى ولايقال له حشيش اذا كان رطباً.

والحلم بالضم واحد الاحلام فى النوم وحقيقته على ما قيل ان الله يخلق باسباب مختلفة فى الاذهان عند النوم صوراً علمية منها مطابق لما مضى ولما يستقبل ومنها غير مطابق.

٣ـ اى يكون الرجوع الى الاصل ايضاً على سبيل التمثيل والحكاية من جنس الالفاظ.

٤ـ فيرى كان مخاطباً يخاطبها بذلك، نسخة.

قوة أخرى وإن كان الأصل فيه ذلك فيرجع[١]، وربما حاكت هذه المحاكاة محاكاة أخرى فتحتاج إلى تعبير المعبر مرة أخرى، وهذه أشياء وأحوال لاتضبط.

ومن الناس من يكون أصح أحلاما[٢]، وذلك إذا كانت نفسه قد اعتادت الصدق وقهرت التخيل الكاذب وأكثر من يتفق له أن يعبّر رؤياه في رؤياه هو من كانت همته مشغولة بما رأى، فإذا نام بقي الشغل به بحاله، فأخذت القوة المتخيلة تحاكيه[٣] بعكس ماحاكت أولا.

وقد حُكي أن هرقل المَلك رأى رؤيا شغلت قلبه ولم يجد عند المعبرين مايُشفيه، فلما نام بعد ذلكَ عبر له في منامه تلك الرؤيا، فكانت مشتملة على إخبار عن أمور تكون في العالم وفي خاص مدينته ومملكته، فلما دُوّنت تلك الانذارات خرجت على نحو ماعبر له في منامه، وقد جرّب[٤] مثل هذا في غيره.

والذين يرون هذه الأمور في اليقظة:

منهم من يرى ذلك لشرف نفسه وقوتها وقوة متخيلته ومتذكرته فلا

١ـ في تعليقة نسخة: اى ان كان ما وجد في ذلك الانتقال هو الاصل فيتحقق الرجوع الى الاصل وان كان ذلك الانتقال حكاية الحكاية فيحتاج الى تعبير المعبّر مرة اخرى كما اشار الى هذا بقوله وربما حاكت هذه المحاكات بمحاكات أخرى.

٢ـ في تعليقة نسخة: قال الحكيم الفاضل ابوالحسن سعدبن هبة الله في رسالة الحدود الرؤيا الحقيقية سنح الروحانية ينطبع في القوة المتخيلة تاتي جهة العقل الفعال ومن هذه علم الغيوب في اخبارات الانبياء عليهم السلام ورؤيا الصالحين. حد الاحلام سنح تحريك الحس فيها التخيل الا انها واردة من قبل الحس وهذه لاحقيقة لوجودها.

٣ـ في تعليقة نسخة: اى من الحكاية الى الاصل والاول يكون من الاصل الى الحكاية.

٤ـ خبرت. نسخة.

تشغلها المحسوسات عن أفعالها الخاصة.

ومنهم من يرى ذلك لزوال تميّزه ولأن النفس التي له منصرفة عن التميّز. ولذلك فإن تخيله قويّ، فهو قادر على تلقى تلك الأمور الغيبية فى حال اليقظة. فإن النفس محتاجة فى تلقى فيض الغيب إلى القوة الباطنة من وجهين: أحدهما ليتصور فيها المعنى الجزئى تصورا محفوظا، والثانى لتكون مُعينة لها متصرفة فى جهة إرادتها، لاشاغلة إياها، جاذبة إلى جهتها، فيحتاج إلى نسبة بين الغيب وبين النفس والقوة الباطنة المتخيلة ونسبة بين النفس والقوة الباطنة المتخيلة فإن كان الحس يستعملها أو العقل يستعملها على النحو العقلى الذى ذكرناه لم تفرغ لأمور أخرى، مثل المرآة إذا شغلت عن جهة وحركت نحو جهة فإن كثيرا من الأمور التى من شأنها أن ترتسم فى تلك المرآة مخافصة ومباغتة لنسبة مّا بينهما لاترتسم. وسواء كان هذا الشغل من الحس أو من ضبط العقل، فإذا فات أحدهما أوْشَكَ أن تتفق النسبة المحتاج إليها مابين الغيب وبين النفس والقوة المتخيلة، وبين النفس وبين القوة المتخيلة، فيلوح فيها اللائح على نحو مايلوح.

ولأنا قد انتقل بنا الكلام فى التخيل إلى أمر الرؤيا فلابأس أن ندلّ يسيراً على المبدأ الذى تقع الإنذارات فى المنام بأمور نضعها وضعا. وإنما يتبين لنا فى الصناعة التى هى الفلسفة الأولى.

فنقول: إن معاني جميع الأمور الكائنة فى العالم مما سلف ومما حضر ومما يريد أن يكون موجودة في علم البارىء والملائكة العقلية من جهة وموجودة فى أنفس الملائكة السماوية من جهة، وستتضح لك الجهتان فى موضع آخر.

وإن الأنفس البشرية أشد مناسبة لتلك الجواهر الملكية منها للأجسام المحسوسة، وليس هناك احتجاب ولابخل، إنما[1] الحجاب للقوابل إما لانغمارها فى الأجسام وإما لتدنسها بالأمور الجاذبة إلى الجنبة السافلة. وإذا وقع لها أدنى فراغ من هذه الأفعال حصل لها مطالعة لما ثَمَّ، فيكون أولى ماتستثبته مايتصل بذلك الإنسان أو بذويه أو ببلده أو بإقليمه. فلذلك أكثر الأحلام الذى تذكر تختص بالإنسان الذى حلم بها وبمن يليه، ومن كانت همته المعقولات لاحت له. ومن كانت همته مصالح الناس رآها واهتدى إليها، وكذلك على هذا القياس.

وليست الاحلام كلها صادقة، او بحيث يجب أن يشتغل بها، فإن القوة المتخيلة ليس كل محاكاتها إنما تكون لما يفيض على النفس من الملكوت، بل أكثر مايكون منها ذلك إنما يكون إذا كانت هذه القوة قد سكنت عن محاكاة أمور هى أقرب إليها.

والأمور التى هى أقرب إليها منها طبيعية، ومنها إرادية.

فالطبيعية هى التى تكون من ممازجة قوى الأخلاط للروح التى تمتطيها[2] القوة المصورة والمتخيلة، فإنها أول شىء إنما تحكيها وتشتغل بها. وقد تحكى أيضا آلاما تكون فى البدن وأعراضا فيه، مثل مايكون عندما تتحرك القوة الدافعة للمنى إلى الدفع، فإن المتخيلة حينئذ تحاكى صورا من شأن النفس أن تميل إلى مجامعتها، ومن كان به جوع حُكى له مأكولات، ومن كان به حاجة إلى دفع فضل حكى له موضع ذلك، ومن

١ـ انّ، نسخة.

٢ـ امتطاه أى اخذه مطية. وفى منتهى الارب: امتطاء بارگى ساختن ستور را. وقد يذكر فى مواضع الكتاب ان الروح البخارية هى مطية اولى للنفس.

عرض لعضو منه أن سخن أو برد بسبب حر أو برد حُكي له أن ذلك العضو منه موضوع في نارٍ أو في ماء بارد.

ومن العجائب أنه كما يعرض من حركة الطبيعة لدفع المني تخيل مّا، كذلك ربما عرض تخيل مّا لصورة مشتهاة بسبب من الأسباب، فتنبعث الطبيعة إلى جمع المني وإرسال الريح الناشرة لآلة الجماع وربما قذفت المنيّ، وقد يكون هذا في النوم واليقظة جميعا وإن لم يكن هناك هيجان وشبق.

وأما الإرادية فأن يكون في همة النفس وقتَ اليقظة شيء تنصرف النفس إلى تأمّله وتدبّره، فإذا نام أخذت المتخيلة تحكي ذلك الشيء وما هو من جنس ذلك الشيء، وهذا هو من بقايا الفكر التي تكون في اليقظة، وهذه كلها أضغاث أحلام. وقد تكون أيضا من تأثيرات الأجرام السماوية، فإنها قد تُوقع بحسب مناسباتها ومناسبات نفوسها صورا في التخيل بحسب الاستعداد ليست عن تمثل شيء من عالم الغيب والإنذار.

وأما الذي يحتاج أن يعبّر وأن يتأول فهو ما لم ينسب إلى شيء من هذه الجملة، فيعلم أنه قد وقع من سبب خارج وأن له دلالة مّا، فلذلك لايصح في الأكثر رؤيا الشاعر والكذاب والشرير والسكران والمريض والمغموم ومن غلب عليه سوء مزاج أو فكرٍ.

ولذلك أيضا إنما يصح من الرؤيا في أكثر الأمر ماكان في وقت السحر، لأن الخواطر كلها تكون في هذا الوقت ساكنة، وحركات الأشباح تكون قد هدأت. وإذا كانت القوة المتخيلة في حال النوم في مثل هذا الوقت غير مشغولة بالبدن ولامقطوعة عن الحافظة والمصورة، بل

متمكنة منهما، فبالحرى أن تُحسِن خدمتَها للنفس في ذلك، لأنها تحتاج لامحالة فيما يرد عليها. من ذلك أن ترتسم صورته في هذه القوى[1] ارتساما صالحا إما هي بأنفسها وإما محاكياتها.

ويجب أن يعلم أن أصح الناس أحلاما أعدلهم أمزجة.

فإن اليابس المزاج وإن كان يحفظ جيدا فإنه لايقبل جيدا.

والرطب المزاج وإن كان يقبل سريعا فإنه يترك سريعا فيكون كأنه لم يقبل ولم يحفظ جيدا.

والحار المزاج متشوش الحركات.

والبارد المزاج بليد.

وأصحهم من اعتاد الصدق.

فإن عادة الكذب والأفكار الفاسدة تجعل الخيال رديء الحركات غير مطاوع لتسديد[2] النطق، بل يكون حاله حال خيال من فسد مزاجه إلى تشويش.

[في النوم واليقظة]

وإذا كان هذا[3] مما يتعلق بالنوم واليقظة، فيجب أن ندل هاهنا

١ـ القوة، نسخة. وفي تعليقة نسخة: وحينئذ لايكون بين المعنى الذى ادركته النفس وبين الصور التى رأتها المتخيلة فرق الامن جهة الكلية والجزئية فيكون الرؤيا غنية عن التعبير.

٢ـ اى لتصويب.

٣ـ قوله: «واذا كان هذا ...» تمهيد لايراد البحث عن النوم واليقظة ولابدّ من البحث عنهما في المسائل الفلسفية وهذا المقام انسب من غيره في ايراد البحث عنهما لوجهين: الاول: ان البحث عنهما يجب ان يكون في المسائل المتعلقة بذى الحس اى الحيوان ←

باختصار على أمر النوم واليقظة. فنقول:

إن اليقظة حالة تكون النفس فيها مستعملة للحواس أو للقوى المحركة من ظاهر بالإرادة التي لاضرورة إليها، فيكون النوم عدم هذه الحالة، وتكون النفس فيه قد أعرضت عن الجهة الخارجة إلى الجهة الداخلة وإعراضها لايخلو من أحد وجوه: إما أن يكون لكلال عرض لها من هذه الجهة. وإما أن يكون لمهمّ عرض لها في تلك الجهة. وإما أن يكون لعصيان الآلات إياها.

والذي يكون من الكلال هو أن يكون الشيء الذي يسمى روحا وتعرفه في موضعه قد تحلل وضعف فلايقدر على الانبساط[1] فيغور وتتبعه القوى النفسانية. وهذا الكلال قد يعرض من الحركات البدنية وقد يعرض من الأفكار وقد يعرض من الخوف. فإن الخوف قد يعرض منه النوم، بل الموت.

[سبب تنويم الافكار]

وربما كانت الأفكار تُنَوِّم لامن هذه الجهة، بل بأن تسخّن الدماغ

والانسان كما نص به الشيخ في آخر الفصل بقوله: «وان كان من حق النوم واليقظة ان يتكلم فيه في عوارض ذي الحس» يعني لايناسب البحث عنهما البحث عن كائنات الجو مثلاً فيجب ان يتكلم فيهما في كتاب النفس.

الوجه الثاني: ان التكلم فيهما بعد ما كان يجب ان يورد في كتاب النفس فالمقام اشد مناسباً في ذلك من غيره حيث قال: «و اذا كان هذا ـ اى الرؤيا ـ مما يتعلق بالنوم واليقظة فيجب ان ندلّ هاهنا باختصار على امر النوم واليقظة». ثم كان الحرى ان يعنون البحث عنهما بعنوان كالوصل والفصل والتذنيب ونحوها.

١ـ في تعليقة نسخة: طلبا لبدل ذلك المتحلل.

فتنجذب الرطوبات إليه فيمتلئ الدماغ فينوّم بالترطيب[١] .

والذى لمهم فى الباطن هو أن يكون الغذاء والرطوبات قد اجتمعت من داخل فتحتاج إلى أن يقصدها الروح بجميع الحار العزيزى ليفى بهضمها التام فيتعطّل الخارج .

والذى يكون من جهة الآلات فأن تكون الأعصاب قد امتلأت وانسدت من أبخرة وأغذية تنفذ[٢] فيها إلى أن تنهضم ، والروح[٣] ثقلت من الحركة لشدة الترطيب .

وتكون اليقظة لأسباب مقابلة لهذه . من ذلك أسباب يجفّف مثل الحرارة واليبوسة ، ومن ذلك جمام[٤] وراحة حصلت ، ومن ذلك فراغ عن الهضم فتعود الروح منتشرة كثيرة ، ومن ذلك حالة ردّية تُشغِل النفس عن الغور ، بل تستدعيها إلى خارج كغضب أو خوف لأمر قريب أو مقاساة[٥] لمادّة مؤلمة . وهذا قد دخل فيما نحن فيه بسبيل العرض ، وإن كان من حق النوم واليقظة أن يتكلم فيه فى عوارض ذى الحس .

١ـ فی تحصیل بهمنیار : «لأن كل موضع يسخن فى البدن تنجذب اليه الرطوبات وكذلك الحال فى شعلة السراج والسبب فيه ضرورة الخلأ فيمتلى الدماغ بالرطوبة وينوم بالترطيب ويثقل الروح ويعجز عن الحركة ... » (ط ١ ـ ص ٨٠٠) .

٢ـ اى الروح .

٣ـ او الروح ، نسخة .

٤ـ جمام كسحاب آسايش و آسودگى اسب بعد از ماندگى . منتهى الارب .

٥ـ رنج كشيدن .

الفصل الثالث

فى أفعال القوى المتذكرة والوهمية
وفى أن أفعال هذه القوى كلها بآلات جسمانية

كأنا قد استقصينا القول فى حال المتخيلة والمصورة. فيجب أن نتكلم فى حال المتذكرة، ومابينها وبين المفكرة، وفى حال الوهم، فنقول:

إن الوهم هو الحاكم الاكبر فى الحيوان، ويحكم على سبيل انبعاث تخيلى من غير أن يكون ذلك محققا؛ وهذا مثل ما يعرض للإنسان من استقذار العسل لمشابهته المرارة[1]، فإن الوهم يحكم بانه فى حكم ذلك، وتتبع النفس ذلك الوهم وإن كان العقل يكذبه. والحيوانات وأشباهها من الناس إنما يتبعون فى أفعالهم هذا الحكم من الوهم الذى لاتفصيل منطقيا[2] له، بل هو على سبيل انبعاث مّا فقط، وإن كان الإنسان قد يعرض لحواسه وقواه بسبب مجاورة النطق مايكاد أن تصير قواه الباطنة نطقية مخالفة للبهائم. فلذلك يصيب من فوائد الأصوات المؤلفة والألوان

١ـ زهره‌دان. هى التى تجمع المرّة الصفراء معلقة مع الكبد كالكيس.
٢ـ نطقياً. نسخة.

المؤلفة والروائح والطعوم المؤلفة ومن الرجاء والتمنى أموراً[١] لاتصيبها الحيوانات الأخرى، لأن نور النطق[٢] كأنه فائضٌ سائحٌ[٣] على هذه القوى. وهذا التخيل أيضا الذى للإنسان قد صار موضوعا للنطق بعد ما أنه موضوع للوهم فى الحيوانات، حتى أنه ينتفع به فى العلوم وصار ذكره أيضا نافعا فى العلوم كالتجارب التى تحصل[٤] بالذكر والأرصاد الجزئية وغير ذلك.

ونرجع إلى حديث الوهم. فنقول: إن من الواجب أن يبحث الباحث ويتأمل أن الوهم الذى لم يصحبه العقل حال توهمه كيف ينال المعانى التى هى فى المحسوسات عندما ينال الحس صورتها من غير أن يكون شىء من تلك المعانى يحس ومن غير أن يكون كثير منها مما ينفع ويضر فى تلك الحال.

فنقول: إن ذلك للوهم من وجوه. من ذلك الإلهامات الفائضة على الكل[٥] من الرحمة الإلهية، مثل حال الطفل ساعة يولد فى تعلقه

١ـ مفعول يصيب.

٢ـ قوله: «لان نور النطلق ...» للشيخ فى المقام كلام آخر فى المجانسة يطلب فى الثانى من رابعة الهيات الشفاء ص١١٧ ـ ط ١، رحلى.

٣ـ سانح بالنون. نسخة.

٤ـ يحفظه. نسخة.

٥ـ قال الرازى: وهذه الالهامات يقف بها النفس على المعانى المخالطة للمحسوسات فيما يضر وينفع فالذئب يحذره كل شاة وان لم يره قط ولاوصلت اليها آفة. والفارة يحذر الهرة وكثير من الطيور يحذر جوارح الطير وان كانت ما رآها قبل ذلك. فافعال الحيوانات تارة تكون على هذا الوجه وتارة بحسب التجربة فان الحيوان اذا نال لذة او المأ مقارنين بصورة حسية ارتسم فى النفس صورة الشىء وصورة المقارن ومابينهما من النسبة فاذا وقع الاحساس باحد الشيئين شعرت النفس حينئذ بالمقارن ←

بالثدى، ومثل حال الطفل إذا أُقِلّ[1] وأقيم فكاد يسقط من مبادرته إلى أن يتعلق بمستمسك لغريزة جعلها فيه الإلهام الإلهي، وإذا تعرض لحدقته بالقذى[2] بادر فاطبق جفنيه قبل فهم ما يعرض له وما ينبغى أن يفعل بحسبه كأنه غريزة لنفسه لا اختيار معه وكذلك للحيوانات إلهامات غريزية، والسبب فى ذلك مناسبات موجودة بين هذه الأنفس ومبادئها هى دائمة لاتنقطع غير المناسبات التى يتفق أن تكون مرة وأن لاتكون، كاستعمال[3] العقل وكخاطر الصواب، فإن الأمور كلها من هناك. وهذه الإلهامات يقف بها الوهم على المعانى المخالطة للمحسوسات فيما يضر وينفع، فيكون الذئب تحذره كلُ شاة وإن لم تره قط ولا أصابتها منه نَكْبةٌ[4]، وتحذر الأسدَ حيواناتٌ كثيرة، وجوارح[5] الطير يحذرها سائر الطير وتشنّع[6] عليها الطير الضعاف من غير تجربة؛ فهذا قسم.

وقسم آخر يكون لشيء كالتجربة، وذلك أن الحيوان إذا أصابه ألم أولذة أو وصل إليه نافع حسى أوضار حسى مقارنا لصورة حسية، فارتسم فى المصورة صورة الشيء وصورة مايقارنه، وارتسم فى الذكر

→ الاخر المطلوب او المهروب ولهذا يخاف الكلاب المدرو الخشب (المباحث المشرقية ص٤٣٨ ج٢).

١ـ اى رفع و قام.

٢ـ وهو ما دفع فى العين من تراب او تبن او وسخ.

٣ـ كاستكمال، نسخة.

٤ـ النكبة مايصيب الانسان من الحوادث والجمع نكبات.

٥ـ جمع جارحة: مرغان شكارى.

٦ـ تشنّع اى تهيا للقتال. وفى تعليقة نسخة: التشنيع له معانى متعددة واحد معانيه الجدّ فى السير وهو المناسب هيهنا.

معنى النسبة بينهما والحكم بينهما[١] فإن الذكر لذاته وبجبلّته[٢] ينال ذلك. فإذا لاح للمتخيلة تلك الصورة من خارج تحركت في المصورة وتحرك معها ما قارنها من المعانى النافعة أو الضارة، وبالجملة المعنى الذى فى الذُكر على سبيل الانتقال والاستعراض الذى فى طبيعة القوة المتخيلة فأحس الوهم بجميع ذلك معا فرأى المعنى مع تلك الصورة، وهذا هو على سبيل يقارب التجربة، ولهذا تخاف الكلاب المدرَ والخشبَ وغيرها.

وقد تقع للوهم أحكام أخرى بسبيل التشبيه بأن تكون للشيء صورة تقارن معنى وهميا فى بعض المحسوسات وليس تقارن ذلك دائما وفي جميعها، فيلتفت مع وجود تلك الصورة إلى معناها، وقد تخلف.

فالوهم حاكم فى الحيوان يحتاج فى أفعاله إلى طاعة هذه القوى له، وأكثر مايحتاج إليه هو الذكر والحس؛ وأما المصورة فيحتاج إليها بسبب الذكر والتذكر.

[الفرق بين الذكر والتذكر]

والذكر[٣] قد يوجد فى سائر الحيوانات، وأما التذكر وهو الاحتيال لاستعادة ما اندرس فلايوجد على ما أظن إلا فى الإنسان، وذلك انّ الاستدلال على أن شيئا كان فغاب[٤] إنما يكون للقوة النطقية، وإن كان

١ـ والحكم فيها، والحكم فيهما، نسختان.

٢ـ لجبلّته، نسخة.

٣ـ فى التصريح: الذكر باللسان ضد الانصات وذاله مكسورة، وبالقلب ضد النسيان وذاله مضمومة قاله الكسائى.

٤ـ كما فى النسخ التى عندنا. وفى المطبوعة بمصر: «كان فغات».

لغير النطقية فعسى أن يكون للوهم المزين بالنطق. فسائر الحيوانات إن ذَكَرَتْ ذكرَتْ، وإن لم تذكر لم تشتق إلى التذكر، ولم يخطر لها ذلك بالبال، بل إن هذا الشوق والطلب هو للإنسان.

والتذكر هو مضاف إلى أمر كان موجوداً في النفس في الزمان الماضي، ويشاكل التعلم من جهة ويخالفه من جهة. أما مشاكلته للتعلم فلأن التذكر انتقال من أمور تُدرَك ظاهرا أو باطنا إلى امرٍ غيرها، وكذلك التعلم فإنه أيضا انتقال من معلوم إلى مجهول ليعلم، لكن التذكر هو طلب أن يحصل في المستقبل مثل ما كان حاصلاً في الماضي، والتعلم ليس إلا أن يحصل في المستقبل شيء آخر.

وأيضا فإن التذكر ليس يصار إلى الغرض فيه من أشياء توجب ضرورة حصول الغرض، بل على سبيل علامات إذا حصل أقربها من الغرض انتقلت النفس إلى الغرض في مثل تلك الحال[1]، ولو كانت الحال غير ذلك لم يجب ـ وإن أخطر صورة الأقرب أو معناه ـ أن تنتقل، كمن يخطر بباله كتاب بعينه فتذكر منه معلّمه الذي قرأ عليه ذلك الكتاب. وليس يجب من إخطار صورة ذلك الكتاب بالبال وإخطار معناه أن يخطر ذلك المعلم بالبال لكل إنسان. وأما العلم فإن السبيل. الموصلة إليه ضرورية النقل إليه وهو القياس والحد.

ومن الناس من يكون التعلم أسهل عليه من التذكر، لأنه يكون مطبوعا على ضروريات النقل ومن الناس من يكون بالعكس ومن الناس من يكون شديد الذُكر ضعيف التذكر، وذلك لأنه يكون يابس المزاج

١ـ في تعليقة نسخة: اي الطلب والاستدلال على ان شيئاً كان فغاب.

فيحفظ ماياخذه، ولايكون حَركَ النفس مطاوع المادة لأفعال التخيل واستعراضاته ومن الناس من يكون بالعكس. وأسرع الناس تذكرا أفطنهم للإشارات، فإن الإشارات تفعل نقلا عن المحسوسات إلى معان غيرها، فمن كان فطنا في الإشارات كان سريع التذكر. ومن الناس من يكون قوي الفهم ولكن يكون ضعيف الذُكر ويكاد أن يكون الأمر في الفهم والذكر بالتضاد، فإن الفهم يحتاج إلى عنصر للصور الباطنة شديد الانطباع، وإنما تُعين عليه الرطوبة، وأما الذُكر فيحتاج إلى مادة يعسر انفساخ ما يتصور فيها ويتمثل، وذلك يحتاج إلى مادة يابسة، فلذلك يصعب اجتماع الأمرين.

فاكثر من يكون حافظا هو الذي لاتكثر حركاته ولاتتفنن همه، ومن كان كثير الهمم كثير الحركات لم يذكر جيدا، فيحتاج الذكر مع المادة المناسبة إلى أن تكون النفس مقبلة على الصورة وعلى المعنى المستثبتين إقبالا بالحرص غير مأخوذة[1] عنهما باشتغال آخر، ولذلك كان الصبيان مع رطوبتهم يحفظون جيدا، لأن نفوسهم غير مشغولة بما تشتغل به نفوس البالغين، فلاتذهل عما هي مقبلة عليه بغيره. وأما الشبان فلحرارتهم واضطراب حركاتهم مع يبس مزاجهم لايكون ذكرهم كذكر الصبيان والمترعرعين[2]، والمشايخ أيضا يعرض لهم من الرطوبة الغالبة أن لايذكروا مايشاهدون.

وقد يعرض مع التذكر من الغضب والحزن والغم وغير ذلك مايشاكل

١ـ في تعليقة نسخة: اخذ بمعنى انقطاع وبازداشتن.

٢ـ ترعرع الصبي تحرك ونشا والسِن قلقت وتحركت. وسنّ الترعرع هو بعد الشدة ونبات الانسان وقبل المراهقة.

حـال وقـوع الـشيء[١]، وذلك أنه لم يكن سـبب وقـوع الغم والحـزن والغضب فيـمـا مضى إلا انطباع هذه الصورة في باطن الحواس، فإذا عادت فعلت ذلك أو قريبا منه، والأماني والرجاء تفعل ذلك، والرجاء غير الأمنية، فإن الرجاء تخيل أمرٍ مّا مع حكم أو ظن بأنه في الأكثر كائن، وأما الأمنية فهي تخيل أمر وشهوته والحكم بالتذاذ يكون إن كان، والخوف مقابل الرجاء على سبيل التضاد، واليأس عدمه، وهذه كلها تكون أحكاماً للوهم[٢].

فلنقتصر الآن على ما قلناه من أمر القوى المدركة الحيوانية، ولنبين أنها كلها تفعل افعالاً[٣] بالآلات[٤]، فنقول: أما المدرِك من القوى للصور الجزئية الظاهرة على هيئة غير تامة التجريد والتفريد عن المادة ولا مجردة أصلا عن علائق المادة كما تدركه الحواس الظاهرة، فالأمر في احتياج إدراكه إلى آلات جسمانية واضح سهل. وذلك لأن هذه الصور إنما تُدرَك

١ـ في تعليقة نسخة: يعني قد يوجب من تذكر مايوجب الغم والحزن حال يشبه حال وقوعه فان تلك الحالة انما تحصل من الصورة التي تنطبع في القوى وقد حصلت.

٢ـ وهذه كلها احكام للوهم، نسخة.

٣ـ تفعل افعالها بالآلات، نسخة.

٤ـ في تعليقة نسخة: قال الشيخ في المباحثات ان الصور والمتخيلات ليس المدرك لها جسماً أو جسمانياً واقام البرهان بحسب الظاهر على ذلك وقال بعد اقامة البرهان فاذن الحفظ والذكر ليسا جسمانيين بل انما يوجدان في النفس الا ان المشكل انه كيف يرتسم الاشباح الخيالية في النفس. وقال في آخر الفصل وهذا وامثاله يوقع في النفس ان نفس الحيوان غير الناطق ايضاً جوهر غير مادي وانه هو الواحد بعينه المشعور به واحد وانه هو الشاعر الباقي وان هذه الجسمانيات آلات متبدلة عليه. وعبارة المباحثات مذكورة في المباحث المشرقية للامام الرازي وفي سفر نفس الاسفار لصدرالمتالهين. (المباحث المشرقية ج٢ ص٣٣٧).

ما دامت المواد حاضرة موجودة، والجسم الحاضر الموجود إنما يكون حاضرا موجوداً عند جسم، وليس يكون حاضرا مرة وغائبا أخرى عند ما ليس بجسم، فإنه لانسبة له إلى قوة مفرّدة من جهة الحضور والغيبة. فإن الشيء الذى ليس فى مكان لاتكون للشيء المكانى إليه نسبةٌ فى الحضور عنده والغيبة عنه، بل الحضور لايقع إلا على وضع او بُعد للحاضر عند المحضور. وهذا لايمكن إذا كان الحاضر جسما إلا أن يكون المحضور جسما أو فى جسم.

وأما المُدرِك للصور الجزئية على تجريد تام من المادة وعدم تجريد ألبتة من العلائق المادية كالخيال فيحتاج أيضا إلى آلة جسمانية، فإن الخيال لايمكنه أن يتخيل إلا أن ترتسم الصورة الخيالية فيه ارتساما[1] مشتركا بينه وبين الجسم؛ فإن الصورة المرتسمة فى الخيال من صورة شخص زيد على شكله وتخطيطه ووضع أعضائه بعضها عند بعض التى تتميز فى الخيال كالمنظور إليها لايمكن أن تتخيل على ما هى عليه إلا أن تلك الأجزاء والجهات من أعضائه يجب أن ترتسم فى جسم وتختلف جهات تلك الصورة فى جهات ذلك الجسم وأجزاؤها فى أجزائه.

ولننقل صورة زيد إلى صورة مربع ا ب ج د المحدود المقدار والجهة والكيفية واختلاف الزوايا بالعدد، وليكن متصلا بزاويتى ا ب منه مربعان كل واحد منهما مثل الآخر، ولكل واحد جهة معينة ولكنهما متشابها الصورة، فترتسم من الجملة صورة شكلٍ مجنحٍ جزئيٍ واحدٍ بالعدد مقرَّرٍ فى الخيال.

١ـ الخيالية فيه فى جسم ارتساماً، نسخة.

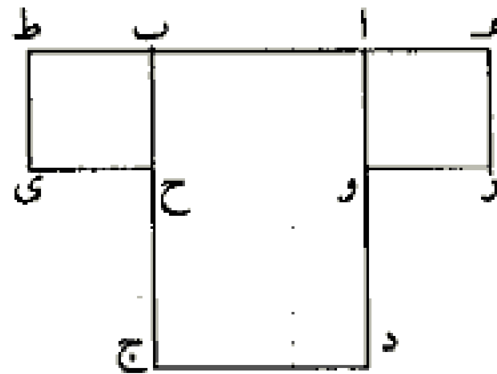
فنقول : إن مربع[١] «اهـ ز و» وقع غيرا بالعدد لمربع «ب ـ ح ـ ط ـ ى» ووقع في الخيال منه بجانب اليمين متميزا عنه بالوضع المتخيل المشار إليه فى الخيال فلايخلو إما أن يكون لصورة المربعية لذاتها أو لعارض خاص له فى المربعية غير صورة المربعية، أو يكون للمادة التى هى منطبعة فيها[٢].

ولايجوز أن تكون مغايرته له من جهة صورة المربعية، وذلك انّا فرضناهما متشاكلين متشابهين متساويين. ولايجوز أن يكون ذلك لعارض يخصه.

أما أولا فإنا لانحتاج الى تخيله يمينا إلى إيقاع عارض فيه ليس فى ذلك غير جهات المادة.

وأما ثانيا فإن ذلك العارض إما أن يكون شيئا فيه نفسه[٣] لذاته أو

١ـ



٢ـ قال الرازى في المباحث المشرقية (ج٢ ص٣٥٦) «انّا اذا تخيلنا مربعاً مجنّحاً بمربّعين فلابدّ ان نتخيل هذا المربع على هذا الوجه المفروض فى هواء وفى جهة مخصوصة وذلك الهواء وتلك الجهة موجودتان فاذا انطبعت فى النفس صورتا المربعين فكان لاحد المربعين نسبة الى جهة مخصوصة او الى جانب مخصوص ولم تكن الصورة الاخرى مفروضة الحصول فى ذلك الجانب وتلك الجهة فحينئذ يتميز بهذا السبب احد المربعين عن الاخر واذا احتمل ذلك سقط الاستدلال».

٣ـ فيه بعينه، نسخة.

يكون شيئا له بالقياس إلى ما هو شكله في الموجودات[١] حتى يكون كأنه شكل منزوع عن موجود هولهذا الخيال، أو يكون شيئا له بالقياس إلى المادة الحاملة. ولايجوز أن يكون شيئا له في نفسه من العوارض التي تخصه، لأنه إما أن يكون لازما أو زائلا.

ولايجوز أن يكون لازما له بالذات إلا وهو لازمٌ لمشاركه في النوع، فإن المربّعين وُضعا متساويين في النوع فلايكون لهذا عارضٌ لازم ليس لذلك.

وأيضا فإنه لايجوز إن كان هو في قوة غير متجزئة تجزّئَ القوى الجسمانية أن يعرض[٢] له شيء دون الآخر الذي هو مثله ومحلهما واحد غير متجزئ وهو القوة القابلة. ولايجوز أن يكون زائلا، لأنه يجب إذا زال ذلك الأمر أن تتغير صورته في الخيال، فيكون الخيال أنما يتخيله كما هو لأنه يقرن به ذلك الأمر، فإذا زال تغير، و[٣]الخيال إنما يتخيله هكذا لابسبب شيء يقرنه به، بل يتخيله كذلك كيف كان، ولا إلى الخيال أن يُلحق بالآخر هذا العارض فيجعله كالأول، بل مادام موجودا فيه يكون كذلك ويعتبره الخيال كذلك من غير التفات إلى أمر آخر يقرنه به.

ولهذا لايجوز أن يقال: إنّ فرضَ الفارض جعَلَه بهذه الحال، كما يجوز أن يقال في مثله في المعقولات[٤]، وذلك لأن الكلام يبقى بحاله فيقال ما الذي فعله الفارض حتى خصصه بهذه الحال متميزا عن الثاني.

١ـ اى في الخارج.
٢ـ فاعل لايجوز.
٣ـ حالية.
٤ـ في المعقول، نسخة.

وأما فى الكلى فهناك أمر يقرنه به العقل وهو حد التيامن أوحد التياسر، فإذا قرن بمربع حد التيامن صار بعد ذلك متيامنا، والحد إنما يكون لأمر معقول كلى وفى مثله يصح لأنه أمر فرضى يتبع الفرض فى التصور. وأما هذا الجزئى الذى ليس يكون بالفرض، بل إنما تتصور فى الخيال صورة عن محسوس من غير اختلاف فتثبت منظورا إليها متخيلة بعينها، فليس يمكن أن يوجد له هذا الحد[1] دون صاحبها إلا لأمر به يستحق زيادة هذا الحد دون صاحبها، ولا الخيال يفرضها كذلك بشرط يقرنه بها، بل يتخيلها كذلك دفعة على أنها فى نفسها كذلك لابفرضه فيتخيل هذا المربع يمينا وذلك يسارا، لابسبب شرط يقرن بذلك وبهذا، وبعد لحوقه يفرض ذلك يمينا وهذا يسارا. وأما فى صقع العقل فإن حد التيامن وحد التياسر يلحق المربع ـ وهو مربع لم يعرض له شىء آخر ـ لحوقَ الكلى بالكلى، فإنه يجوز أن يثبت فى العقل كلى من غير إلحاق شىء به، ويكون مُعَدّاً لأن يلحق به مايلحق.

وأما الخيال فما لم يتشخص المعنى فيه بما يتشخص به لم يتمثل للخيال، فلذلك يجوز أن يكون فى سلطان العقل أن يُقرَنَ معنى بمعنى على سبيل الفرض[2].

وأما الخيال فما لم يقع للتمثل[3] فيه وضع محدود جزئى لم يرتسم فى الخيال، ولاكان شيئا يجرى عليه فرض. فقد بطل أن يكون هذا التمييز

١ـ فليس يمكن ان يقال انها يوجد لها هذا الحد دون صاحبتها، نسخة.

٢ـ فى تعليقة نسخة: حتى يتمكن من تغيير ذلك الفرض.

٣ـ فى المباحث: واما التخيل فالامتياز غير حاصل بالفرض لان المرجع المعين الذى على الأيمن لايمكن ان يفرض فيه عارض حتى يصير هو بعينه فى الخيال مربعا ايسر.

بسبب عارض فى ذاته لازم أو غير لازم فى ذاته أو مفروض[١].

فنقول : ولايجوز أن يكون بالقياس إلى الشىء الموجود[٢] الذى هو خياله، وذلك لأنه كثيرا مايتخيل ماليس بموجود.

وأيضا فإن وقع لأحد المربعين نسبة إلى جسم وللمربع الآخر نسبة أخرى[٣]، فليس يجوز أن تقع ومحلهما غير منقسم، فإنه ليس أحد المربعين الخياليين أولى بأن ينسب إلى أحد المربعين الخارجين من الآخر إلا أن يكون قد وقع هذا فى نسبة من الجسم الموضوع له الحامل إياه إلى أحد الخارجين لايقع الآخر فيها. فيكون إذن محل هذا غير محل ذلك،

١ـ او معروض، نسخة.

٢ـ اى فى الخارج.

٣ـ قال صدرالمتالهين فى الاسفار (ج٤ ص٥٨ ط١ = ص٢٣٧ ج٨ ط٢) : «قول المعترض ان تخصّص هذا المربع الخيالى ليس بفرض فارض واعتبار معتبر. قلنا : لانسلم بل تخصصه بمجرد اعتبار المعتبر وتصوره وجعله جعلا بسيطاً. قوله والا لامكننا ان نعمل بالمربع الايمن عملا به يصير المربع الايمن الايسر. قلنا تخصيص الفاعل للامر الصورى الذى لامادة له ليس الاجعل هويته الصورية لا افادة صفة او عرض على مادة وليس فى المربع الخيالى الآ صورة المربع الخاص بعينه الحاصل من الجاعل النفسانى اختراعاً بسيطاً.

وبالجملة اذا ارادت النفس ان يجعل هذا المربع الخيالي مربعاً آخر وهذا المقدار مقداراً آخر أوارادت تقسيم مقدار بعينه الى قسمين لايمكن لها ذلك. اذ ليس لتلك الامور تركيب من مادة قابلة وصورة غيرها حتي يكون هناك مجعول ومجعول اليه. بل كل واحد من تلك الامور صورة فقط بلا مادة قابلة. وتلك الصورعين تصور النفس ومشيتها وارادتها. فاذا انقسم مقدار خيالى الى قسمين كان ذلك في الحقيقة انشاؤهما ابتداءً لامن شيء سواءً عدم المقدار الاول اولا. واذا عدم فلم يعدم الى شيء ليلزم وجود مادة قابلة هناك. ويحتاج الى مخصص من خارج كما هو شأن الخارجيات المادية».

وتكون القوة منقسمة ولاتنقسم بذاتها، بل بانقسام مافيها فتكون جسمانية. وتكون الصورة مرتسمة فى الجسم[١]، فليس يصح أن يفترق المربعان فى الخيال لافتراق المربعين الموجودين وبالقياس إليهما، فبقى أن يكون ذلك إما بسبب افتراق الجزئين فى القوة القابلة أو الجزئين من الآلة التى بها تفعل القوة.

وكيف كان، فإن الحاصل من هذا القبيل أن الإدراك إنما يتم بقوة متعلقة بمادة جسمانية. فقد اتضح أن الإدراك الخيالي هو أيضا إنما يتم بجسم.

ومما يبيّن ذلك أنا نتخيّل الصورة الخيالية كصورة الناس مثلا أصغر أو أكبر كأنّا ننظر إليهما. ولامحالة أنها ترتسم وهى أكبر، وترتسم وهى أصغر فى شىء لافى مثل ذلك الشىء بعينه، لأنها إن ارتسمت فى مثل ذلك الشىء فالتفاوت فى الصغر والكبر إما أن يكون بالقياس إلى المأخوذ عنه الصورة وإما بالقياس إلى الآخذ وإما لنفس الصورتين.

ولايجوز أن يكون بالقياس إلى المأخوذ عنه الصورة، فكثيراً من الصور الخيالية غير مأخوذة عن شىء ألبتة، وربما كان الصغير والكبير صورة شخص واحد.

ولايجوز أن يكون بسبب الصورتين فى أنفسهما فإنهما لما اتفقتا فى الحد والماهية واختلفتا فى الصغر والكبر فليس ذلك لنفسيهما، فإذن ذلك بالقياس إلى الشىء القابل، ولأن الصورة تارة ترتسم فى جزء منه أكبر وتارة فى جزء منه أصغر.

١ـ في جسم. نسخة.

وأيضا فإنه ليس يمكننا[١] نتخيل السواد والبياض في شبح خيالي واحد ساريين فيه معا، ويمكننا ذلك في جزئين منه يلحظهما الخيال مفترقين. ولو كان الجزءان لايتميزان في الوضع، بل كان كلا الخيالين يرتسمان في شيء غير منقسم، لكان لايفترق الأمر بين المتعذر منهما والممكن. فإذن الجزءان متميزان في الوضع والخيال يتخيلهما متميزين في جزئين.

فإن قال قائل: وكذلك العقل، فنجيبه ونقول: إن العقل يعقل السواد والبياض معا في زمان واحد من حيث التصور[٢]، وأما من حيث

١ـ قال الفخر الرازي: «الثالث انه ليس يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في شبح جسماني واحد ويمكننا ذلك في جزئين ولوكان ذلك الجزءان لايتميزان في الوضع لكان لافرق بين المتعذر والممكن فاذن الجزءان متميزان في الوضع» انتهى كلامه (ص ٣٤٠ ج٢ من المباحث).
واقول: قوله: «في شبح جسماني» هو مكان قول الشيخ «في شبح خيالي». وعندنا نسخة مخطوطة من المباحث موافقة للمطبوعة. وكان «خيالي» حرّفت بـ«جسماني». وانت تعلم ان المباحث خلاصة الشفاء، بتقرير آخر، ولو لم نقل بالتحريف لوجب ارتكاب التكلف في اثبات المطلوب، فتامل.

٢ـ في تعليقة نسخة: قوله: «من حيث التصور» اى تصورهما في عالم العقل بنحو الكلية لايستلزم تصور الموضوع والشبح حتى يقال لايجتمعان في شبح واحد ولكن تصورهما في الخيال يستلزم الموضوع لهما وعروضهما له واما بحسب التصديق بان يقال السواد سواد او السواد قابض للبصر مثلاً والبياض بياض او البياض مفرق للبصر مثلا فان موضوع هذين التصديقين لايمكن ان يكون واحداً ولايجتمعان بهذا الاعتبار والحاصل ان مفهوم السواد ومفهوم البياض لايكونان متضادين حتى يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد فيمكن اجتماعهما في موضوع واحد فيكون موضوع المفهومين من حيث التصور واحداً وهو النفس المجردة لكن الموضوع للحكم عليهما بحكم غير متحد لان موضوع الحكم نفس المفهومين والمفهومان متغايران.

التصديق فيمتنع أن يكون موضوعهما واحدا. وأما الخيال فلا يتخيلهما معا لا على قياس التصور ولاعلى قياس التصديق. على أن فعل الخيال إنما هو على قياس التصور لاغير، ولافعل له فى غيره.

ولمّا علمت هذا في الخيال، فقد علمت فى الوهم الذى مايدركه إنما يدركه متعلقا بصورة جزئية خيالية على ما أوضحناه.



الفصل الرابع

فى أحوال القوى المحركة وضرب من النبوة المتعلقة بها

وإذ قلنا فى القوى المدركة من قوى النفس الحيوانية فخليق بنا أن نتكلم فى القوى المحركة منها[1] فنقول:

إن الحيوان ما لم يشتق اشتياقا إلى شىء شعر باشتياقه أو تخيله أو لم يشعر به، لم ينبعث إلى طلبه بالحركة. وليس ذلك الشوق هو لشىء من القوى المدركة، فليس لتلك القوى إلا الحكم والإدراك، وليس يجب إذا حكم أو أدرك بحس أو وهم أن يشتاق الى ذلك الشىء، فإن الناس

١ـ قال الشيخ فى النجاة ص ٣٢١: «للنفس الحيوانية بالقسمة الاولى قوتان محركة ومدركة. والمحركة على قسمين: اما محركة بانها باعثة، واما محركة بانها فاعلة. والمحرك على انها باعثة هى القوة النزوعية الشوقية وهى القوة التى اذا ارتسم فى التخيل صورة مطلوبة او مهروب عنها حملت القوة التى تذكرها على التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهى قوة تنبعث على تحريك تقرب به من الاشياء المتخيلة ضرورية او طلبا للذة. وشعبة تسمى غضبية وهى قوة تنبعث على تحريك يدفع له الشىء المتخيل ضارا او مفسداً طلباً للغلبة. واما القوة على انها فاعلة فهى قوة تنبث فى الاعصاب والعضلات من شانها ان تشنج العضلات فتجذب الاوتار والرباطات الى جهة المبدأ او ترفيها وتمددها طولا فتصير الاوتار والرباطات الى خلاف جهة المبدأ».

يتفقون في إدراك مايحسون ويتخيلون من حيث يحسون ويتخيلون، لكن يختلفون فيما يشتاقون إليه مما يحسون ويتخيلون. والإنسان الواحد قد يختلف حاله في ذلك، فإنه يتخيل الطعام فيشتاقه في وقت الجوع ولايشتاقه في وقت الشبع.

وأيضا فإن الحسن الأخلاق إذا تخيل اللذات المستكرهة لم يشتقها، والآخر يشتاقها. وليس هذان الحالان[1] للإنسان وحده، بل وللحيوانات كلها.

والشوق قد يختلف: فمنه مايكون ضعيفا بَعْدُ. ومنه مايشتد حتى يوجب الإجماع. والإجماع ليس هو الشوق فقد يشتد الشوق إلى الشيء فلايجمع على الحركة ألبتة، كما أن التخيل يقوىّ فلايشتاق إلى مايتخيل، فإذا صحّ الإجماع أطاعت القوى المحركة التى ليس لها إلا تشنّج العضل وإرسالها. وليس هذا نفس الشوق ولا الإجماع، فإن الممنوع من الحركة لايكون ممنوعا من شدة الشوق ومن الإجماع، لكنه لايجد طاعة من القوى الأخرى التى لها أن تحرك فقط، وهي التي في العضل.

وهذه القوة الشوقية من شعبها القوة الغضبية والقوة الشهوانية. فالتى تنبعث مشتاقة إلى اللذيذ والمتخيل نافعا لتجلبه هي الشهوانية، والتى تنبعث مشتاقة إلى الغلبة وإلى المتخيل منافياً لتدفعه فهي الغضبية.

وقد نجد في الحيوانات انبعاثات لا إلى شهواتها، بل مثل نزاع[2] التى ولدت إلى ولدها والذى ألف الى إلفه، وكذلك اشتياقها إلى الانفلات من الأقفاص والقيود، فهذا وإن لم يكن شهوة للقوة الشهوانية فإنه اشتياق

١ـ في تعليقة نسخة: اى الادراك والشوق. او الشوق وعدم الشوق.

٢ـ النزاع بمعنى الشوق.

مّا إلى شهوة للقوة الخيالية . فإن القوة المدركة تخصّها فيما تدرك وفيما تنقلب فيه من الأمور التي تتجدد بالمشاهدة أو من الصور مثلا لذة تخصها ، فإذا تألّمتْ بفقدانها اشتاقت إليها طبعا ، فاجمعت القوة الإجماعية على أن تحرّك إليها الآلات كما تجمع لأجل الشهوة والغضب ، ولأجل الجميل من المعقولات أيضا . فيكون للشهوة اشتداد الشوق إلى اللذيذ ، وللقوة النزوعية[١] الإجماع ، وللغضب اشتداد الشوق إلى الغلبة ، وللقوة النزوعية الإجماع ، وكذلك للمتخيل أيضا ما يخصّه وللقوة النزوعية الإجماع .

والخوف والغم والحزن عن عوارض[٢] القوة الغضبية بمشاركة من القوى الدراكة ، فإنها إذا انخزلت[٣] اتباعا لتصور عقلي أو خيالي كان خوف ، وإذا لم تخف قويت . ويعرض لها الغم[٤] من الذي يوجب الغضب إذا كان غير مقدور على دفعه أو كان مخوفا وقوعه .

والفرح الذي من باب الغلبة فإنه غاية لهذه القوة أيضا . والحرص

١ـ قال بهمنيار في التحصيل والحال في المفكرة هذه الحال لانه اذا اشتاقت النفس الى مسالة واجتمعت تبع الاجماع عمل القوة المفكرة .

٢ـ قال بهمنيار : وهذه اعراض تعرض للنفس وهي في البدن ولذلك يستحيل معها امزجة الابدان وقد يتغير الامزجة فيتبعها هذه الاعراض .

٣ـ انخذلت ، نسخة .

٤ـ في تعليقة نسخة : الغم هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى داخل البدن خوفاً من موذى واقع عليه والحزن هو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلاً قليلا . الفزع هو مايتبعه حركة الروح الى الداخل هربا من الموذى واقعاً كان او متخيلاً . قال الشيخ فيما بعد وقد يعرض انفعال نفساني بسبب ظنه ان امراً في المستقبل يكون مما يضره وذلك يسمى الخوف .

والنَهَم[١] والشهوة والشبق وما أشبه ذلك فهي للقوة البهيمية الشهوانية. والاستيناس والسرور من عوارض القوى الدراكة.

وأما القوى الإنسانية فتعرض لها أحوال تخصها سنتكلم فيها بعد.

والقوى الإجماعية تتبع للقوى المذكورة، فإنها إذا اشتد نزاعها أجمعت وهي كلها تتبع أيضا القوة الوهمية، وذلك أنه لايكون شوق ألبتة إلا بعد توهم المشتاق إليه وقديكون وهم، ولايكون شوق. لكنه قد يتفق أحيانا لآلام بدنية تتحرك الطبيعة إلى دفعها أن توجب تلك الحركة انبعاث التوهم، فتكون تلك القوى سائقة للتوهم إلى مقتضاها، كما أن اكثر التوهم في أكثر الأمر يسوق القوى إلى المتوهم، فالوهم له السلطان في حيز القوى المدركة في الحيوانات، والشهوة والغضب لهما السلطان في حيز القوى المحركة وتتبعهما القوة الإجماعية ثم القوى المحركة التي في العضل.

فنقول الآن: إن هذه الأفعال والأعراض هي من الاعراض[٢] التي تعرض للنفس وهي في البدن ولاتعرض بغير مشاركة البدن، ولذلك فإنها تستحيل معها أمزجة الأبدان. وتحدث هي أيضا مع حدوث أمزجة الأبدان، فإن بعض الأمزجة يتبعه الاستعداد للغضب، وبعض الأمزجة يتبعه الاستعداد للشهوة، وبعض الأمزجة يتبعه الجبن والخوف. ومن الناس من سجيته[٣] سجية مغضب فيكون سريع الغضب، ومن الناس من يكون كأنه مذعور مرعوب فيكون جبانا مسرعا إليه الرُعب. فهذه

١ـ النَهَمة بالتحريك وهي افراط الشهوة في الطعام.

٢ـ العوارض، نسخة.

٣ـ من تكون سجيته، نسخة.

الأحوال لاتكون إلا بمشاركة البدن .

والأحوال التى للنفس بمشاركة البدن على أقسام :

منها مايكون للبدن أولا ولكن يكون لأجل أنه ذو نفس .

ومنها ما يكون للنفس أولا ولكن لأجل أنها فى بدن .

ومنها مايكون بينهما بالسوية . فالنوم واليقظة والصحة والمرض أحوال هى للبدن ومبادئها منه ، فهى له أولا ، ولكن إنما هى للبدن بسبب أن له نفسا .

وأما التخيل والشهوة والغضب وما يجرى هذا المجرى فإنها للنفس من جهة ماهى ذات بدن ، وللبدن من جهة أنها لنفس البدن أولا ، وإن كان من جهة ما ان النفس ذو بدن ، لست أقول من قبل البدن .

وكذلك الغم والهمّ والحزن والذكر وما أشبه ذلك ، فإن هذه ليس فيها ماهو عارض للبدن من حيث هو بدن ، ولكن هذه أحوال شىء مقارن للبدن لاتكون إلا عند مقارنة البدن ، فهى للبدن من قبل النفس ، إذ هى للنفس أولاً وإن كانت للنفس من قِبَل ما هى ذات بدن ، لست أقول من قِبَل البدن .

وأما الألم من الضرب ومن تغير المزاج فإن العارض فيه موجود فى البدن ، لأن تفرق الاتصال والمزاج من أحوال البدن من جهة ماهو بدن ، وأيضا موجود فى الحس الذى يحسه من جهة ما يحسه ولكن بسبب البدن . ويشبه أن يكون الجوع والشهوة من هذا القبيل .

وأما التخيل والخوف والغم والغضب فإن الانفعال الذى يعرض له يعرض أولاً للنفس ، وليس الغضب والغم من حيث هو غضب وغم انفعالا من الانفعالات المؤلمة للبدن ، وإن كان يتبعه انفعال بدنى مؤلم

للبدن، مثل اشتعال حرارة أو خمودها وغير ذلك. فإن ذلك ليس نفس الغضب والغم، بل هو أمرٌ يتبع الغضب والغم.

ونحن لاتمنع أن يكون أمرٌ الأخْلَقُ به أن يكون للنفس من حيث هي في بدن ثم تتبعه في البدن انفعالات خاصة بالبدن، فإن التخيل أيضا من حيث كونه إدراكا ليس هو من الانفعالات التي تكون للبدن بالقصد الأول، ثم قد يعرض من التخيل أن ينتشر بعض الأعضاء، وليس ذلك بسبب طبيعي أوجب أن مزاجا قد استحال وحرارة قويت وبخارا تكوّن ونفذ في بعض العضو حتى نشره، بل لما حصلت صورة في وهم أوجبت الاستحالة في مزاج اوحرارةً ورطوبةً وريحاً، لولا[1] تلك الصورة لم يكن في الطبيعة مايحركها.

ونحن نقول بالجملة إن من شأن النفس أن تحدث منها في العنصر البدني استحالةُ مزاجٍ تحصل من غير فعل وانفعال جسماني فتحدث حرارة لاعن حار، وبرودة لاعن بارد.

بل إذا تخيلت النفس خيالا وقوى في النفس لم يلبث أن يقبل العنصر البدني صورة مناسبة لذلك أو كيفية. وذلك لأن النفس من جوهر بعض المبادئ التي هي تلبس المواد ما فيها من الصور المقومة لها، إذا هي أقرب مناسبة لذلك الجوهر من غيره، وذلك إذا استتم استعدادها لها[2]. وأكثر استعداداتها إنما تكون بسبب استحالات في الكيف؛ كما قلنا فيما سلف، وإنما تستحيل في الأكثر عن أضداد تحيلها.

فإذا كانت هذه المبادئ قد تكسو العنصر صورةً مقومة لنوع طبيعي

١ـ ولولا، نسخة.

٢ـ اى استعداد المواد للصور، وفي تعليقة نسخة: اى افاضته المبادى الصور في المواد.

لنسبة مّا تتقرر بينهما، فلايبعد أيضا أن تكسوها الكيفيات من غير حاجة إلى أن تكون هناك مماسة وفعل وانفعال جسماني يصدر عن مضادة.

بل الصورة التى فى النفس هى مبدأ لما يحدث فى العنصر، كما أن الصورة الصحيّة التى فى نفس الطبيب مبدأ لما يحدث من البرء، وكذلك صورة السرير فى ذات النجار لكنه من المبادئ التى لاتنساق إلى إصدار ما هو موجب[١] له إلا بآلات ووسائط، وإنما تحتاج إلى هذه الآلات لعجز وضعف وتأمل حال المريض الذي توهم أنه قد صح والصحيح الذي توهم أنه مرض، فإنه كثيرا ما يعرض من ذلك أن يكون إذا تأكدت الصورة فى نفسه وفي وهمه انفعل منها عنصره فكانت[٢] الصحة أو المرض، ويكون ذلك أبلغ مما يفعله الطبيب بآلات ووسائط. ولهذا السبب مايمكن الإنسان مثلا أن يغدو على جذع ملقى[٣] فى القارعة من الطريق وإن كان موضوعا كالجسر وتحته هاوية لم يجسر أن يمشي عليها[٤] دبيبا[٥] إلا بالهوينا، لأنه يتخيل فى نفسه صورة السقوط تخيلا قويا جدا فتجيب إلى ذلك طبيعتُه وقوة أعضائه ولاتجيب إلى ضده من الثبات والاستمرار.

فالصور إذا استحكم وجودها في النفس الكلية واعتقاد أنها يجب أن توجد فقد يعرض كثيرا أن تنفعل عنها المادةُ التى من شأنها أن تنفعل عنها وتكون.

١ـ ماهي موجبة له، نسخة.
٢ـ فوجدت، نسخة. فكانت الصحة والمرض، نسخ مصحّحة.
٣ـ مطروح، نسخة.
٤ـ عليه، نسخة.
٥ـ دبّ الجيش دبيباً سار سيراً ليّناً ومنه دبيب النمل. مجمع البحرين ج٢ ص٥٥.

فإن كان ذلك فى النفس الكلية التى للسماء والعالم جاز أن يكون مؤثرا فى طبيعة الكل، وإن كان فى نفس جزئية جاز أن يؤثر فى الطبيعة الجزئية.

وكثيرا ما تؤثر النفس فى بدن آخر كما تؤثر فى بدن نفسها تأثيرَ العين العائنة[1] والوهم العامل.

[كلام سامٍ جداً فى تأثير النفوس]

بل النفس إذا كانت قوية شريفة شبيهة بالمبادئ أطاعها العنصر الذى فى العالم وانفعل عنها ووجد فى العنصر ما يتصور فيها. وذلك لأن النفس الإنسانية سنبين أنها غير منطبعة فى المادة التى لها، لكنها منصرفة الهمة إليها. فإن كان هذا الضرب من التعلق يجعل لها أن تحيل العنصر البدنى عن مقتضى طبيعته، فلابدع أن تكون النفس الشريفة القوية جدا تجاوز بتأثيرها مايختص بها من الأبدان إذا لم يكن انغماسها فى الميل إلى ذلك البدن شديدا قويا وكانت مع ذلك عالية فى طبقتها قوية فى ملكتها جدا، فتكون هذه النفس تبرىء المرضى، وتمرض الأشرار، ويتبعها أن تُهدّم طبائعَ، وأن تؤكّد طبائعَ، وأن تستحيل لها العناصر فيصير غير النار ناراً وغير الأرض أرضاً، وتحدث بارادتها أيضا أمطار وخصب كما يحدث خسف ووباء كل بحسب الواجب العقلى.

وبالجملة فإنه يجوز أن يتبع إرادته وجود ما يتعلق باستحالة العنصر فى الأضداد، فإن العنصر بطبعه يطيعه ويتكوّن فيه ما يتمثل فى إرادته، إذ

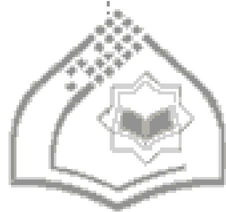
---

١ ـ فى تعليقة نسخة: اى العين التى يصيب منها تعب ومشقة.

العنصر بالجملة طوع للنفس وطاعته لها أكثر من طاعته للأضداد المؤثرة فيه . وهذه أيضا من خواص القوى النبوية .

وقد كنا ذكرنا خاصيةً قبل هذه تتعلق بقواها المتخيلة وتلك خاصيةٌ تتعلق بالقوى الحيوانية المدركة ، وهذه خاصية تتعلق بالقوى الحيوانية المحركة الإجماعية من نفس النبى العظيم النبوة .

فنقول : إنه لما تبين أن جمع القوى الحيوانية لافعل لها إلا بالبدن ، ووجود القوى أن يكون بحيث تفعل ، فالقوى الحيوانية إذن إنما تكون بحيث تفعل وهى بدنية فوجودها أن تكون بدنية ، فلا بقاء لها بعد البدن . وقد تكلمنا فى كتبنا الطبية في أسباب استعدادات الأشخاص المختلفة بجبلتها وبحسب اختلاف أحوالها للفرح والغم والغضب والحلم والحقد والسلامة وغير ذلك كلاما لايوجد للمتقدمين مايجرى مجراه في تفصيله وتحصيله فليقرأ من هناك .


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقالة الخامسة



وهى ثمانية فصول :

الفصل الأول : فى خواص الافعال والانفعالات التى للانسان وبيان قوى النظر والعمل للنفس الانسانية .

الفصل الثانى : فى اثبات ان قوام النفس الناطقة غير منطبع فى مادة جسمانية .

الفصل الثالث يشتمل على مسالتين : احداهما كيفية انتفاع النفس الانسانية بالحواس . والثانية اثبات حدوثها .

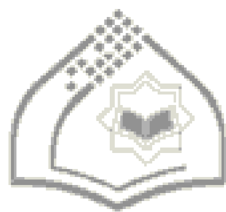
الفصل الرابع : فى ان الانفس الانسانية لاتفسد و لاتتناسخ .

الفصل الخامس : فى العقل الفعال فى انفسنا والعقل المنفعل عن انفسنا .

الفصل السادس : فى مراتب افعال العقل وفى اعلى مراتبها وهو العقل القدسى .

الفصل السابع : فى عدّ المذاهب الموروثة عن القدماء فى امر النفس وافعالها وانها واحدة او كثيرة وتصحيح القول الحق فيها .

الفصل الثامن : فى بيان الآلات التى للنفس .


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الأول

فى خواص الافعال والانفعالات التى للإنسان وبيان قوى النظر والعمل للنفس الانسانية

قد فرغنا من القول فى القوى الحيوانية أيضا[1]، فحرى بنا ان نتكلم الآن فى القوى الإنسانية. فنقول:

إن الإنسان له خواص أفعال تصدر عن نفسه ليست موجودة لسائر الحيوان. وأول ذلك أنه لما كان الإنسان[2] فى وجوده المقصود فيه يجب أن يكون غير مستغن فى بقائه عن المشاركة ولم يكن كسائر الحيوانات التى يقتصر كل واحد منها فى نظام معيشته على نفسه وعلى الموجودات فى الطبيعة له. وأما الإنسان الواحد فلو لم يكن فى الوجود إلا هو وحده وإلا

١ـ كالنباتية.

٢ـ الفصل الرابع من النمط التاسع من الاشارات: «اشارة، لما لم يكن الانسان بحيث يستقل فى امر نفسه ...». ثم ان الفصل الاول من الباب التاسع من نفس الاسفار (ص١١٦ ج٤ ط١) بتمامه مطالب هذا الفصل من الشفاء بتحرير آخر يغاير ما فى الشفاء قليلاً. وهكذا الفصل الاول من الباب السادس من المباحث المشرقية فى كتاب النفس (ج٢ ص٤٠٩ ط حيدرآباد الدكن) قال: «الفصل الاول فى خواص النفس الانسانية وهى عشرة فمنها النطق وذلك ...».

الأمور الموجودة في الطبيعة له لهلك أو لساءت معيشته أشد سوءً.

وذلك لفضيلته ونقيصة سائر الحيوان على ما ستعلمه في مواضع أخرى، بل الإنسان محتاج إلى أمور أزيد مما في الطبيعة ـ مثل الغذاء المعمول واللباس المعمول والموجود في الطبيعة من الأغذية ـ ما لم تُدبّر بالصناعات فإنها لاتلائمه ولاتحسن معها معيشته. والموجود في الطبيعة من الأشياء التي يمكن أن تلبس أيضا، فقد تحتاج أن تجعل بهيئة وصفة حتّى مكنها أن يلبسها.

وأما الحيوانات الأخرى فإن لباس كل واحد معه في الطباع، فلذلك يحتاج الإنسان أول شيء إلى الفلاحة وكذلك إلى صناعات أخرى، لايتمكن الإنسان الواحد من تحصيل كل ما يحتاج إليه من ذلك بنفسه، بل بالمشاركة حتى يكون هذا يخبز لذاك، وذاك ينسج لهذا، وهذا ينقل شيئا من بلاد غريبة إلى ذلك، وهذا يعطيه بإزاء ذلك شيئا من قريب.

فلهذه الأسباب وأسباب أخرى أخفى وآكد من هذه ما احتاج الإنسان أن تكون له في طبعه قدرةٌ على أن يُعلِمَ الآخر الذي هو شريكه ما في نفسه بعلامة وضعية وكان أخلق مايصلح لذلك هو الصوت لأنه ينشعب إلى حروف تتركب منها تراكيب كثيرة من غير مؤونة تلحق البدن ويكون شيئا لايثبت ولايبقى فيؤمن وقوف مَن لايحتاج إلى شعوره عليه.

وبعد الصوت الإشارة فإنها كذلك، إلا أن الصوت أدل من الإشارة، لأن الإشارة إنما تهدى من حيث يقع عليها البصر[1]، وذلك يكون من جهة مخصوصة، ويحتاج أن يكلف المراد إعلامه أن يحرّك حدقته إلى

١ ـ من حيث يقع البصر عليه، نسخة. وضمير «عليه» راجع الى «حيث» لانه بمعنى المكان.

جهة مخصوصة حركات كثيرة يراعي بها الإشارة. وأما الصوت فقد تغني الاستعانة به عن أن يكون من جهة مخصوصة، وتغني أيضا عن أن تراعي تحريكات[١]، ومع ذلك فليس يحتاج في أن يدرك إلى متوسط كما لايحتاج اللون إليه، لا كحاجة الإشارات.

فجعلت الطبيعة[٢] للنفس أن تؤلف من الأصوات مايتوصل به إلى إعلام الغير. وفي الحيوانات الأخرى أيضا أصوات يقف بها غيرها على حال في نفسها. لكن تلك الأصوات إنما تدل بالطبع وعلى جملة من الموافقة أو المنافرة[٣] غير محصلة ولا مفصلة.

والذي للإنسان فهو بالوضع، وذلك لأن الأغراض الإنسانية تكاد أن لاتتناهى، فما كان يمكن أن تطبع هي على أصوات بلانهاية، فمما يختص بالإنسان هذه الضرورة الداعية إلى الإعلام والاستعلام لضرورة داعية إلى الأخذ والإعطاء بقدر عدل ولضرورات أخرى، ثم اتخاذ المجامع واستنباط الصنائع.

وللحيوانات الأخرى وخصوصا للطير صناعات أيضا، فإنها تصنع بيوتا ومساكن لاسيما النحل. لكن ذلك ليس مما يصدر عن استنباط وقياس، بل عن إلهام وتسخير، ولذلك ليس مما يختلف ويتنوّع، وأكثرها لصلاح أحوالها وللضرورة النوعية ليست للضرورة الشخصية. والذي للإنسان فكثير منه للضرورة الشخصية، وكثير لصلاح حال الشخص بعينه.

١ـ ان تراعي بحركات، نسخة.
٢ـ في تعليقة نسخة: جواب لما كان الانسان في وجوده.
٣ـ والمنافرة، نسخة.

ومن خواص الإنسان أنه يتبع إدراكاته للأشياء النادرة انفعالٌ يسمى التعجب ويتبعه الضحك، ويتبع إدراكه للأشياء المؤذية انفعالٌ يسمى الضجر ويتبعه البكاء.

ويخصه فى المشاركة أن المصلحة تدعو إلى أن تكون فى جملة الأفعال التى من شأنه أن يفعلها أفعالٌ[١] لاينبغى له أن يفعلها، فيعلّم ذلك صغيرا وينشأ عليه. ويكون قد تعوّد منذ صباه سماع أن تلك الأفعال ينبغى أن لايفعلها، حتى صار هذا الاعتقاد له كالغريزى له، وأفعالٌ أخرى بخلاف ذلك، وتسمى الأولى قبيحة، والأخرى جميلة.

وليس يكون للحيوانات الأخرى ذلك، فإن كانت الحيوانات الأخرى تترك أفعالا لها أن تفعلها مثل أن الأسد المعلَّم لا يأكل صاحبه ولايأكل ولده فليس سبب ذلك اعتقاداً فى النفس ورأياً، ولكن هيئة أخرى نفسانية، وهى أن كل حيوان يؤثر بالطبع وجود مايلذه وبقاءه، وأن الشخص الذى يمونه[٢] ويطعمه قد صار لذيذا له لأن كل نافع لذيذ بالطبع عند المنفوع، فيكون المانع عن فَرْسه ليس اعتقادا، بل هيئة وعارضا نفسانيا آخر. وربما وقع هذا العارض فى الجِبلة ومن الإلهام الإلهى كحب كل حيوان ولده من غير اعتقاد ألبتة، بل على نوع تخيل بعض الإنسان لشىء نافع أو لذيذ او نفرته عنه إذا كان فى صورته ما ينفرّ عنه.

والإنسان قد يتبع شعورَه بشعور غيره أنه فعل شيئا من الأشياء التى قد أُجمِع على أنه لاينبغى أن يفعلها انفعالٌ نفسانى يسمى الخجل، وهذا

١ـ فاعل تكون.

٢ـ فى تعليقة نسخة: قوله «يمونه» مان القوم احتمل ماونتهم اى قوتهم وقد لايهمز فالفعل مانهم.

أيضا من خواص الناس.

وقد يعرض للإنسان انفعال نفساني بسبب ظنه أن أمرا في المستقبل يكون مما يضره، وذلك يسمى الخوف. والحيوانات الأخرى إنما يكون لها ذلك بحسب الآن في غالب الأمر، أو متصلا بالآن. وللإنسان بإزاء الخوف الرجاء، ولايكون للحيوانات الأخرى إلا متصلا بالآن، ولايكون فيما يبعد عن الآن من الزمان ذلك. والذي تفعله من الاستظهار[1] فليس ذلك لأنها تشعر بالزمان ومايكون فيه، بل ذلك أيضا ضرب من الإلهام. والذي تفعله النمل من نقل الميرة[2] بالسرعة إلى جحَرتها[3] منذرة بمطر[4] يكون، فلأنها تتخيل أن ذلك هوذا يكون في هذا الوقت. كما أن الحيوان يهرب عن الضد لما يتخيل انّه هوذا يريد أن يضربه في الوقت.

ويتصل بهذا الجنس ما للإنسان أن يروّي فيه من الأمور المستقبلة أنه هل ينبغي له أن يفعلها أو لاينبغي فيفعل مايصح أن توجب روّيته أن لايفعله وقتا آخر أو في هذا الوقت بدل ماروّى، ولايفعل مايصح أن توجب روّيته أن يفعل وقتا آخر أوفي هذا الوقت بدل ما روّى. وسائر الحيوانات إنما يكون لها من الإعدادات للمستقبل ضرب واحد مطبوع فيها وافقت عاقبتها أو لم توافق.

١ـ الظهير: المعين والاستظهار طلب المعاونة.

٢ـ البرة، نسخة. والميرة بكسر الميم: الطعام.

٣ـ الجحر بضم الجيم وسكون الحاء: كل مكان تحتفره الهوام والسباع لانفسها، ج جِحَرَة بكسر الجيم وفتح الحاء.

٤ـ منذرة لمطر، نسخة.

وأخص الخواص بالإنسان تصور المعانى الكلية العقلية المجردة عن المادة كل التجريد على ما حكيناه وبيناه، والتوصل إلى معرفة المجهولات تصديقا وتصورا من المعلومات العقلية. فهذه الأحوال والأفعال المذكورة هى مما يوجد للإنسان، وجُلها يختص به الإنسان وإن كان بعضها بدنيا، ولكنه موجود لبدن الإنسان بسبب النفس التى للإنسان التى ليست لسائر الحيوان.

بل نقول: إن للإنسان تصرفا في أمور جزئية وتصرفا فى أمور كلية والأمور الكلية إنما يكون فيها اعتقاد فقط ولو كان أيضا فى عمل، فإن من اعتقد اعتقادا كليا أن البيت كيف ينبغى أن يبنى، فإنه لايصدر عن هذا الاعتقاد وحده فعل بيت مخصوص صدورا أوليا، فإن الأفعال تتناول أمورا جزئية وتصدر عن آراء جزئية، وذلك لأن الكلى من حيث هو كلى ليس يختص بهذا دون ذلك، ولنؤخر شرح هذا معولين على ما يأتيك فى الصناعة الحكمية فى آخر الفنون.

فتكون للإنسان إذن قوة تختص بالآراء الكلية، وقوة أخرى تختص بالروية فى الأمور الجزئية، فيما ينبغى أن يفعل ويترك مما ينفع ويضر، وفيما هو جميل وقبيح وخير وشر، ويكون ذلك بضرب من القياس والتأمل صحيح أو سقيم غايته أنه يوقع رأيا فى أمر جزئى مستقبل من الأمور الممكنة، لأن الواجبات والممتنعات لايروّى فيها لتوجد أو تعدم، وما مضى أيضا لايروّى فى إيجاده على أنه ماض. واذا حكمت هذه القوة تتبع[1] حكمَها حركةُ القوة الإجماعية إلى تحريك البدن، كما كانت

١ـ تبع حكمها، نسخة. هذه القوّة، اى القوّة العملية.

تتبع أحكام قوى أخرى فى الحيوانات ، وتكون هذه القوة استمدادها من القوة التى على الكليات ، فمن هناك تأخذ المقدمات الكبرى فيما تروّى وتنتج فى الجزئيات .

فالقوة الأولى للنفس الإنسانية قوة تنسب إلى النظر فيقال عقل نظرى ؛ وهذه الثانية قوة تنسب إلى العمل فيقال عقل عملى[١] ؛ وتلك للصدق والكذب وهذه للخير والشر فى الجزئيات ، وتلك للواجب والممتنع والممكن وهذه للقبيح والجميل والمباح ، ومبادئ تلك من

١ـ فى تعليقة نسخة : واطلاق العقل على القوتين بالاشتراك اللفظى لاختلافهما من حيث ان الاولى مبدأ الانفعال والثانية مصدر الفعل او بطريق التشابه الاسمى لاشتراكهما فى كونهما قوى النفس . ولما انقسم الادراك الى قسمين ادراك بامور لاتتعلق بالعمل وادراك بآراء متعلقة بالعمل لاجرم انقسم العقل النظرى الى قوتين او الى وجهين : قوة ادراك الامور التى لاتتعلق بالعمل كالعلم بالسماء والارض ومبنى الحكمة النظرية على هذه القوة . وقوة ادراك الآراء التى تتعلق بالعمل كالعلم بان العدل حسن والظلم قبيح ومبنى الحكمة العملية على هذه القوة لان مرجعهما العلم . واما العقل العملى فانما يصدر عنه الافعال بحسب استنباطه مايجب ان يفعل من رأى كلى مستنبط من مقدمات كلية . ولما كان ادراك الكلى واستنباطه من المقدمات الكلية انما هو للعقل النظرى فهو مستعين فى ذلك بالعقل النظرى اذ العمل لايتاتى بدون العلم مثلا لها مقدمة كلية وهى ان كل حسن ينبغى ان يؤتى به وقد استخرجنا منه ان الصدق ينبغى ان يؤتى به لان الصدق حسن وكل حسن ينبغى ان يؤتى به ينتج ان الصدق ينبغى ان يؤتى به و هذا رأى كلى ادركها العقل النظرى . ثم ان العقل العملى لما اراد ان يوقع صدقاً جزئياً فهو انما يفعل بواسطة استخراج ذلك الجزئى من الرأى الكلى كانه يقول هذا صدق وكل صدق ينبغى ان يؤتى به فهذا الصدق ينبغى ان يؤتى به وهذا رأى جزئى ادركها العقل النظرى ايضاً لكن العقل العملى انما يفعل هذا الصدق للعلم بذلك الجزئى فالعقل العملى بل النفس انما يصدر منه الافعال لآراء جزئية تنبعث من آراء كلية عندها مستنبطة من مقدمات بديهية او مشهورية او تجربية .

المقدمات الأولية ومبادئ هذه من المشهورات والمقبولات والمظنونات والتجربيات الواهية التى تكون من المظنونات غير التجربيات الوثيقة.

ولكل واحدة من هاتين القوتين رأى وظن، فالرأى هو الاعتقاد المجزوم به، والظن هو الاعتقاد المميل إليه مع تجويز الطرف الثانى. وليس كل من ظن فقد اعتقد، كما ليس كل من أحس فقد عقل، أو من تخيل فقد ظن أو اعتقد أو رأى، فيكون فى الإنسان حاكم حسى وحاكم من باب التخيل وهمي وحاكم نظرى وحاكم عملى، وتكون المبادئ الباعثة لقوته الإجماعية على تحريك الأعضاء وهمٌ خيالى وعقل عملى وشهوة وغضب، وتكون للحيوانات الأخرى ثلاثة من هذه.

والعقل العملى محتاج فى أفعاله كلها إلى البدن وإلى القوى البدنية.

وأما العقل النظرى فإن له حاجة مّا إلى البدن وإلى قواه لكن لادائما ومن كل وجه، بل قد يستغنى بذاته.

وليس لا واحد منهما هو النفس الإنسانية، بل النفس هوالشىء الذى له هذه القوى. وهو كما تبين جوهر منفرد وله استعداد نحو أفعال بعضها لايتم إلا بالآلات وبالإقبال عليها بالكلية، وبعضها يحتاج فيه إلى الآلات حاجة مّا، وبعضها لايحتاج إليها ألبتة. وهذا كله سنشرحه بعد.

فجوهر النفس الإنسانية مستعد لأن يستكمل نوعا من الاستكمال بذاته وبما فوقه ولايحتاج فيه إلى مادونه، وهذا الاستعداد له هو بالشىء الذى يسمى العقل النظرى؛ ومستعد لأن يتحرز عن آفات تعرض له من المشاركة، كما سنشرحه فى موضعه.

وأن يتصرف فى المشاركة تصرفا على الوجه الذى يليق به. وهذا الاستعداد له بقوة تسمى العقل العملى، وهى رئيسة القوى التى له إلى

جهة البدن. وأما ما دون ذلك فهى قوى تنبعث عنه لاستعداد البدن لقبولها ولمنفعته.

والأخلاق تكون للنفس من جهة هذه القوة كما قد أشرنا إليه فيما سلف. ولكل واحد من القوتين استعداد وكمال، فالاستعداد الصرف من كل واحدة منهما يسمى عقلا هيولانيا سواء أخذ نظريا أو عمليا. ثم بعد ذلك إنما يعرض لكل واحدة منهما أن تحصل لها المبادئ التى بها تكمل أفعالها، إما للعقل النظرى فالمقدمات الأولية وما يجرى معها، وإما للعملى فالمقدمات المشهورة وهيئات أخرى. فحينئذ يكون كل واحد منهما عقلا بالملكة، ثم يحصل لكل واحد منهما الكمال المكتسب. وقد كنا شرحنا هذا من قبل[1]، فيجب أول كل شىء أن نبين أن هذه النفس المستعدة لقبول المعقولات بالعقل الهيولانى ليس بجسم ولا قائم صورة فى جسم.

١ـ فى الفصل الخامس من المقالة الاولى من هذا الفن.

الفصل الثانى

فى اثبات ان قوام النفس الناطقة غير منطبع فى مادة جسمانية[1]

إن مما لاشك فيه أن الإنسان فيه شىء[2] وجوهر مّا يتلقى المعقولات بالقبول.



[البرهان الاول على تجرد النفس الناطقة]

فنقول: إن الجوهر الذى هو محل المعقولات ليس بجسم ولا هو قائم بجسم على أنه قوة فيه أو صورة له بوجه. فإنه إن كان محل المعقولات جسما أو مقدارا من المقادير، فإما أن تكون الصورة المعقولة تحل منه شيئا وحدانيا غير منقسم، أو تكون إنما تحل منه شيئا منقسما. والشىء الذى لا ينقسم من الجسم هو طرف نقطى[3] لامحالة.

۱ـ روز سه شنبه هشتم ذی القعدة سنه ۱۳۸۰هـ.ق = ۱۳۴۰/۱/۲۹هـ.ش بود که در تهران در محضر مبارك علامه ذوالفنون معلّم عصر آية الله العظمى جناب حاج میرزا ابوالحسن شعرانی ـ روحی فداه ـ این بنده حسن حسن زاده آملی به تنهائی در محضر شریفش این فصل را تدرّس می کرد چنانکه همه درس شفاء را به تنهائی از وی آموختم.

۲ـ راجع الفصل ۳ من المقالة الاولى من هذا الفن. و ص۶۳ ج۴ ط۱ = ص۲۵۶ ج۸ ط۲ من الاسفار.

ولنمتحن أولا أنه هل يمكن أن يكون محلها طرفا غير منقسم، فنقول إن هذا محال، وذلك لأن النقطة[1] هي نهاية مالاتميز لها عن الخط في

١ـ قال الرازي في المباحث ج٢ ص٣٦٠ : «سلمنا انه ليس للنقطة امتياز عن المقدار الذي هي نهايته لكن لم قلتم انه لايحلّ فيها الاطرف مايكون حالاً في ذلك المقدار وما البرهان على ذلك؟ فانه ليس ذلك من الاوليات. ثم انّ ذلك منقوض بالالوان فانها لاتوجد عندكم الا في السطوح ولا حصول لها بالفعل في اعماق الاجسام وكذلك النور والضوء لايوجدان الا في السطوح وكذلك المماسة والملاقاة لاتحصل الا في النهايات وكذلك الملاسة والخشونة لاتحصل الا في السطوح فبطل قولكم ان النهايات لايحلّ فيها الانهايات ما هي حالة في المقادير».

وفي تعليقة نسخة : اقول : يمكن ان يقال ان النقطة عدمية مطلقا وليست لها جهة وجودية حتى يصلح للمحلية. اما السطح والخط فليسا عدميين على الاطلاق لانهما من حيث انهما نهايتان يكونان عدميين ولكن لهما جهة غير الانتها وهي كون السطح ذا امتدادين والخط ذا امتداد واحد فيكونان من هذه الجهة وجوديين. فالخط والسطح يمكن ان يكونا محلّين.

واعلم ان بعض الاعراض والحوادث لايحتاج حدوثه الى الفعل والانفعال في محله بل استعداد المحل له هو محض المقابلة وكونه سطحاً مثلاً كالاضواء والالوان. والالوان عند المحققين لاتكون غير الاضواء والتماس والتلاقي والصورة المعقولة حدوثها في القوة المدركة ليست من هذا القبيل فاذا كان محلها ما هو طرف الجسم فلابد من الفعل والانفعال في محله حتى يستعد والايجب ان يكون حصول الصورة فيها إما دائماً او ممتنع الحصول فيها والنقطة مادامت نقطة وتكون متصلة لاتكون قابلة لتحقق الفعل والانفعال فيها الا بتحقق الفعل والانفعال في الشيء الذي هي طرفه فالمحل حينئذ يكون ذلك الشيء بالذات لاالنقطة، نعم لوتميزت النقطة عن ذي الطرف فيكون منفصلة عنه ومعلوم انها حينئذ لاتكون نقطة بل يكون جسماً من الاجسام يصح ان يحل فيها الصورة بعد الاستعداد ويلزم على حلولها فيها مايلزم على حلولها في الجسم.

قال الرازي في المباحث ج٢ ص٣٦٠ : «النقطة مما لايعقل لها حصول المزاج لها حتى يختلف حال استعدادها في القابلية وعدم القابلية بل ان كانت قابلة للصور العقلية وجب ان يكون ذلك القبول حاصلاً لها ابداً فلو كان القبول حاصلاً ابداً لكان المقبول
←

الوضع أو عن المقدار الذى هو منته إليها[1] تميزا يكون له النقطة شيئا يستقر فيه شيء[2] من غير أن يكون فى شيء من ذلك المقدار، بل كما أن النقطة لاتنفرد بذاتها وإنما هى طرف ذاتى لما هو بالذات مقدار كذلك إنما يجوز أن يقال بوجه مّا أنه يحل فيها طرف شيء حال فى المقدار الذى هى طرفه.

فهو متقدر بذلك المقدار بالعرض، وكما أنه يتقدر به بالعرض كذلك يتناهى بالعرض مع النقطة، فتكون نهاية بالعرض مع نهاية بالذات، كما يكون امتداد بالعرض مع امتداد بالذات.

ولو كانت النقطة منفردة تقبل شيئا من الأشياء لكان يتميز لها ذات. فكانت النقطة إذن ذات جهتين: جهة منها تلى الخط الذى تميّزت عنه، وجهة منها مخالفة له مقابلة فتكون حينئذ منفصلة عن الخط بقوامها. وللخط المنفصل عنها نهاية ولامحالة غيرها تلاقيها؛ فتكون تلك النقطة نهاية الخط لاهذه. والكلام فيها وفى هذه النقطة واحد، ويؤدى هذا إلى أن تكون النقط متشافعة فى الخط إما متناهية وإما غير متناهية.

وهذا أمر قد بان لنا فى مواضع أخرى استحالته، فقد بان أن النقط لايتركب بتشافعها جسم، وبان أيضا أن النقطة لايتميز لها وضع خاص.

← حاصلاً ابداً لما علمت انّ المبادئ المفارقة عامة الفيض فلا يتخصّص فيضُها الا لاختلاف القوابل فلو كان القابل تام الاستعداد لكان المقبول واجب الحصول ولو كان كذلك لكان جميع الاجسام ذوات النقط تكون عاقلة فوجب ان يبقى البدن بعد موته عاقلاً للمعقولات لبقاء محل الصور العقلية على استعدادها التام ولما لم يكن كذلك بطل هذا القسم».

١ـ فى تعليقة نسخة: سواء كان خطاً او غير خط كالمخروط.

٢ـ اى الصورة المعقولة فى المقام.

ولابأس بأن نشير إلى طرف منها فنقول: إن النقطتين اللتين تليان نقطة واحدة من جنبتيها حينئذ: إما أن تكون النقطة المتوسطة تحجز بينهما فلا تتماسان، فيلزم حينئذ أن تنقسم الواسطة على الأصول التى قد علمت، وهذا محال. وإما أن تكون الوسطى لاتحجز المكتنفتين عن التماس[1] فحينئذ تكون الصور المعقولة حالة فى جميع النقط وجميع النقط كنقطة واحدة. وقد وضعنا هذه النقطة الواحدة منفصلة عن الخط، فللخط من جهة ما ينفصل عنها طرف غيرها به ينفصل عنها، فتكون تلك النقطة مباينة لهذه فى الوضع. وقد وضعت النقط كلها مشتركة فى الوضع وهذا محال[2].

فقد بطل إذن أن يكون محل المعقولات من الجسم شيئا غير منقسم، فبقي أن يكون محلها من الجسم - إن كان محلها فى الجسم - منقسما.

فلنفرض صورة معقولة فى شيء منقسم، فإذا فرضنا فى الشيء المنقسم أقساما عرض للصورة أن تنقسم، فحينئذ لايخلو إما أن يكون الجزءان متشابهين أو غير متشابهين:

فإن كانا متشابهين فكيف يجتمع منهما ما ليس بهما، إذ الكل من حيث هو كل ليس هو الجزء، إلا أن يكون ذلك الكل شيئا يحصل منهما من جهة الزيادة فى المقدار أو الزيادة فى العدد لامن جهة الصورة، فحينئذ تكون الصورة المعقولة شكلاًما أو عددا مّا، وليس كل صورة معقولة بشكل أو عدد، وتصير حينئذ الصورة خيالية لامعقولة، وأنت تعلم أنه

١ـ قوله: «عن التماس» فتتداخل النقاط فلايحصل منها خط اذ لايحصل امتداد على هذا الفرض قطعاً وايضاً تكون الصورة المعقولة حالة فى جميع النقط. ولقد اسقط اللازم من التشافع واقام المطلوب مقامه فان ابطال التشافع مقصود بالعرض.

٢ـ فهذا خلف، نسخة.

ليس يمكن أن يقال، إن كل واحد من الجزئين هو بعينه الكل، كيف والثاني داخل في معنى الكل وخارج عن معنى الجزء الآخر. فمن البين الواضح أن الواحد منهما وَحَدَّه ليس يدل على نفس معنى التمام[١].

وإن كانا غير متشابهين، فلينظر كيف يمكن أن يكون ذلك، وكيف يمكن أن تكون للصورة المعقولة أجزاء غير متشابهة. فإنه ليس يمكن أن تكون الأجزاء غير المتشابهة إلا أجزاء الحد التي هي الأجناس والفصول، وتلزم عنها[٢] محالات:

منها أن كل جزء من الجسم يقبل القسمة أيضا في القوة قبولا غير متناه، فيجب أن تكون الأجناس والفصول في القوة غير متناهية وهذا محال. و[٣]قد صح أن الأجناس والفصول الذاتية للشيء الواحد ليست في القوة غير متناهية، ولأنه ليس يمكن أن يكون فيه توهم القسمة يفرز الجنس والفصل، بل مما لانشك فيه أنه إذا كان هناك جنس وفصل يستحقان تميزا في المحل أن ذلك التميز لايتوقف إلى توهم القسمة، فيجب أن تكون الأجناس والفصول بالفعل أيضا غير متناهية. وقد صح أن الأجناس والفصول وأجزاء الحد للشيء الواحد متناهية من كل وجه. ولو كانت الأجناس والفصول يجوز لها أن تكون غير متناهية بالفعل، لَمّا كان يجوز أن تجتمع في الجسم اجتماعا على هذه الصورة[٤]، فإن ذلك يوجب أن يكون الجسم الواحد انفصل بأجزاء غير متناهية بالفعل.

١ـ في تعليقة نسخة: اى معنى التمام من الكل.

٢ـ من هذا، نسخة.

٣ـ حالية.

٤ـ في تعليقة نسخة: اى على الصورة الغير المتناهية.

وأيضا ولتكن القسمة مما قد وقع من جهة، فأفرز[1] من جانب جنسا ومن جانب فصلا. فلو غيّرنا القسمة لم يخل إما أن يقع بها[2] في كل جانب نصف جنس ونصف فصل أو يوجب انتقال الجنس والفصل إلى القسمين، فيميل الجنس والفصل كل إلى قسم من القسمة، فيكون فرضنا الوهمي أو قسمتنا الفرضية تدور بمكان الجنس والفصل، وكان يجر[3] كل واحد منهما إلي جهة مّا بحسب إرادة مريد من خارج فيه. على أن ذلك أيضا لايغني، فإنه يمكننا أن نوقع قسما في قسم.

وأيضا ليس كل معقول يمكن أن ينقسم إلى معقولات أبسط منه، فإن هاهنا معقولات هي أبسط المعقولات، وهي مبادئ للتركيب في سائر المعقولات، وليس لها أجناس ولا فصول، ولا هي منقسمة في الكم، ولاهي منقسمة في المعنى. فإذن ليس يمكن أن تكون الأجزاء المفروضة متشابهة كل واحد منها هو في معنى الكل، وإنما يحصل الكل بالاجتماع فقط، ولا أيضا يمكن أن تكون غير متشابهة فليس يجب[4] أن تنقسم الصورة المعقولة.

وإذا لم يمكن أن تنقسم الصورة المعقولة ولا أن تحل طرفا من المقادير غير منقسم ولابد لها من قابل فينا، فلابد من أن نحكم أن محل المعقولات جوهر ليس بجسم، ولاأيضا متلقّيها منا قوة في جسم، فإنها يلحقها مايلحق الجسم من الانقسام ثم يتبعه سائر المحالات، بل مُتَلقِّي

١ـ من جهة فافرزت، نسخة. اى القسمة افرزت، والمآل واحد.

٢ـ منها، نسخة.

٣ـ تخيّر، نسخة.

٤ـ فليس يمكن أن... ، خ ل.

الصورة المعقولة منا غير جسماني.

ولنا أن نبرهن على هذا ببرهان آخر.

[البرهان الثاني على تجرد النفس الناطقة]

فنقول: إن القوة العقلية هَوْذا تجرد المعقولات عن الكم المحدود والأين والوضع وسائر ما قيل من قبل، فيجب أن ننظر في ذات هذه الصورة المجردة عن الوضع كيف هي مجردة عنه أبا لقياس إلى الشيء المأخوذ منه أو بالقياس إلى الشيء الآخذ، أعني أن وجود هذه الحقيقة المعقولة المتجردة عن الوضع هل هو في الوجود الخارجي أو في الوجود المتصور في الجوهر العاقل.

ومحال أن نقول: إنها كذلك في الوجود الخارجي، فبقي أن نقول: إنها إنما هي مفارقة للوضع والأين عند وجودها في العقل. فإذا وجدت في العقل لم تكن ذات وضع وبحيث تقع إليها إشارة أو تجزّو انقسام أو شيء مما أشبه هذا المعنى، فلايمكن أن تكون في جسم.

[البرهان الثالث على تجرد النفس الناطقة]

وأيضا إذا انطبعت الصورة الأحدية الغير المنقسمة[1] التي هي لأشياء غير منقسمة في المعنى في مادة منقسمة ذات جهات، فلايخلو إما أن لاتكون ولا لشيء من أجزائها التي تفرض فيها بحسب جهاتها نسبة[2] إلى الشيء المعقول الواحد الذات الغير المنقسم المجرد عن المادة، أو تكون

١ـ في تعليقة نسخة: كصورة الوحدة والنقطة والجوهر الذي هو جنس عال.

٢ـ اسم لاتكون.

لكل واحد من أجزائها التى تفرض نسبةٌ، أو تكون لبعض دون بعض.

فان لم تكن ولا لشيء منها فلا لكلّها، فان ما يجتمع عن مباينات مباين.

وان كان لبعضها دون بعض فالبعض الذى لانسبة له ليس هو من معناه فى شيء.

وإن كان لكل جزء يفرض نسبة مّا، فإما أن يكون لكل جزء يفرض فيه نسبةٌ إلى الذات[1] كما هى أو إلى جزء من الذات، فإن كان لكل جزء يفرض نسبة إلى الذات كما هى فليست الأجزاء إذن أجزاء معنى المعقول، بل كل واحد منها معقول فى نفسه مفردا؛ وإن كان كل جزء له نسبة غير نسبة الجزء الآخر إلى الذات، فمعلوم أن الذات منقسمة فى المعقول[2] وقد وضعناها غير منقسمة، هذا خلف.

فان كان نسبة كل واحد إلى شيء من الذات غير ما إليه نسبة الآخر، فانقسام الذات أظهر.

ومن هذا تبين أن الصور المنطبعة فى المادة الجسمانية لاتكون إلا أشباهاً لأمور جزئية منقسمة، ولكل جزء منها نسبة بالفعل أو بالقوة إلى جزء منه.

[البرهان الرابع على تجرد النفس الناطقة]

وأيضا فإن الشيء المتكثر فى أجزاء الحد، له من جهة التمام

١ـ اى تمام الذات.

٢ـ فى تعليقة نسخة: لان النسبة الى الشيء الواحد البسيط الغير المنقسم لاتكون مختلفة الا ان يكون ذلك الشيء مختلفاً.

وحدة مّا لاتنقسم. فلينظر أن ذلك الوجود الوحدانى، من حيث هو واحد مّا، كيف يرتسم فى المنقسم ويكون الكلام فيها وفيما لاينقسم بالحد واحدا.

[البرهان الخامس على تجرد النفس الناطقة]

وأيضا فإنه قد صح لنا أن المعقولات المفروضة التى من شأن القوة الناطقة أن تعقل بالفعل واحدا واحدا منها غير متناهية بالقوة. وقد صح لنا أن الشيء الذى يقوى على أمور غير متناهية بالقوة لايجوز أن يكون جسما ولاقوة فى جسم، قد برهن على هذا فى الفنون الماضية. فلا يجوز إذن أن تكون الذات المتصورة للمعقولات قائمة فى جسم ألبتة، ولافعلها كائن فى جسم ولابجسم.

وليس لقائل أن يقول: كذلك المتخيلات، فذلك خطأ، فإنه ليس للقوة الحيوانية أن تتخيل أى شيء اتفق مما لانهاية له فى أى وقت كان ما لم يقرن بها تصريف القوة الناطقة.

ولا لقائل أن يقول: إن هذه القوة أى العقلية قابلة لافاعلة، وأنتم إنما أثبتم تناهي القوة الفاعلة، والناس لايشكّون فى جواز وجود قوة قابلة غير متناهية كما للهيولى. فنقول: إنك تعلم أن قبول النفس الناطقة فى كثير من أشياء لانهاية لها قبول بعد تصرف فعلى.

[البرهان السادس على تجرد النفس الناطقة]

ولنستشهد أيضا على ما بيّناه بالكلام الناظر فى جوهر النفس الناطقة وفى أخص فعل له بدلائل من أحوال أفعال أخرى له مناسبة

لما ذكرناه.

فنقول: إن القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدانية حتى يكون فعلها الخاص إنما يستتم[١] باستعمال تلك الآلة الجسدانية، لكان يجب أن لاتعقل ذاتها وأن لاتعقل الآلة وأن لاتعقل أنها عقلت، فإنه ليس بينها وبين ذاتها آلة، وليس لها بينها وبين آلتها آلة، وليس لها بينها وبين أنها عقلت آلة، لكنها تعقل ذاتها وآلتها التي تُدّعى لها وانّها عقلت[٢] فإذن تعقل بذاتها لابآلة.

بل قد نحقق فنقول: لايخلو إما أن يكون تعقلها آلتها لوجود ذات صورة آلتها تلك، أو لوجود صورة اخرى مخالفة لها بالعدد، وهي أيضا فيها وفي آلتها، أو لوجود صورة أخرى غير صورة آلتها تلك بالنوع، وهي فيها وفي آلتها.

فإن كان لوجود صورة[٣] آلتها فصورة آلتها في آلتها[٤] و فيها بالشركة دائما. فيجب أن تعقل آلتها دائما، إذ كانت إنما تعقلها لوصول

١ـ وفي نسختين من الشفاء عندنا «انما يستقيم» مكان «انما يستتم». وفي النجاة: «انما يتمّ».

٢ـ اى تعقل انها عقلت.

٣ـ اى ذات صورة آلتها.

٤ـ في تعليقة نسخة: قوله: «فصورة آلتها في آلتها وفيها بالشركة» يعني ان صورة آلتها قائمة في مادة آلتها فيكون في آلتها. وكذلك تكون فيها اى في القوة العاقلة ايضاً لانّ المفروض ان القوة العاقلة حالة في مادة آلتها. فهي ـ اعني صورة الآلة ـ كما تكون حاضرة لمادة الآلة تكون حاضرة للقوة العاقلة ايضاً فيجب ان تكون عاقلة لصورة الآلة دائماً. وقوله: «بالشركة» معناه ان صورة الآلة صورة واحدة موجودة لكليهما لا ان تكون الموجودة للعاقلة صورة اخرى مخالفة للموجود للآلة بالوجود او بالماهية فتدبّر لتفهم معنى قوله «وفي آلتها» في العبارتين السابقتين ايضاً. ملاعبدالرزاق.

الصورة إليها[١].

وإن كان لوجود صورة لآلتها غير تلك الصورة بالعدد فذلك باطل. أما أوّلا[٢] فلأن المغايرة بين أشياء تدخل فى حد واحد، إما لاختلاف المواد والأحوال والأعراض، وإما لاختلاف ما بين الكلى والجزئى والمجرد عن المادة والموجود فى المادة، وليس هاهنا اختلاف مواد وأعراض، فإن المادة واحدة والأعراض لموجودة واحدة؛ وليس هاهنا اختلاف التجريد والوجود فى المادة، فإن كليهما فى المادة؛ وليس هاهنا اختلاف الخصوص والعموم لأن إحداهما إن استفادت جزئية فإنما تستفيد الجزئية بسبب المادة الجزئية واللواحق التى تلحقها من جهة المادة التى فيها. وهذا المعنى لايختص بإحداهما دون الأخرى، ولايلزم هذا على إدراك النفس ذاتها، فإنها تدرك دائماً ذاتها وإن كانت قد تدركها فى الأغلب مقارنة للأجسام التى هى معها على مابيّناه.

وأنت تعلم أنه لايجوز أن يكون لوجود صورة أخرى غير صورة آلتها[٣]، فإن هذا أشد استحالة، لأن الصورة المعقولة إذا حلّت الجوهر العاقل جعلته عاقلا لما تلك الصورة صورته أو لما تلك الصورة مضافة إليه، فتكون صورة المضاف داخلة فى هذه الصورة، وهذه الصورة المعقولة ليست صورة هذه الآلة ولا صورة شىء مضاف إليها بالذات،

١ـ اى انما تعقل القوة العقلية الآلة لوصول صورة الآلة الى تلك القوة العقلية، والفرض ان تلك الصورة حاصلة للعقلية لان القوة العقلية منطبعة في تلك المادة الجسدانية بالفرض.

٢ـ قوله: «أما أوّلاً» هكذا في جميع النسخ من الشفاء عندنا. ولكنه لم يات بما يكون هو ثانياً.

٣ـ اى غيرها بالنوع.

لأن ذات هذه الآلة جوهر ونحن إنما نجد[١] ونعتبر صورة ذاته، والجوهر في ذاته غير مضاف ألبتة.

فهذا برهان واضح على أنه لايجوز أن يدرك المدرك بالآلة آلته في الإدراك. ولهذا فإن الحس إنما يُحسّ شيئا خارجا ولايحس ذاته، ولا آلته ولا إحساسه. وكذلك الخيال لايتخيل ذاته ولافعله ألبتة[٢]، بل إن تخيل آلته تخيلها لاعلى نحو يخصه وأنها لامحالة له دون غيره، إلا ان يكون الحس يورد عليه صورة آلته لو أمكن، فيكون حينئذ إنما يحكي خيالا مأخوذا من الحس غير مضاف عنده إلى شيء حتى لو لم يكن هو آلته لم يتخيله.



[البرهان السابع على تجرد النفس الناطقة]

وأيضا مما يشهد لنا بهذا[٣] ويُقنع فيه أن القوى الدرّاكة بالآلات يعرض لها من إدامة العمل أن تكلّ، لأجل أن الآلات تُكلّها إدامةَ الحركة وتفسد مزاجها الذي هو جوهرها و طبيعتها، والأمور القوية الشاقة الإدراك تُوهنها، وربما أفسدتها ولا تُدرك عقيبها الأضعفَ منها لانغماسها في الانفعال عن الشاق، كالحال في الحس فإن المحسوسات الشاقة والمتكررة تُضعفه وربما أفسدته كالضوء للبصر والرعد الشديد للسمع، ولايقوى

١ـ نأخذ، نسخة.

٢ـ قوله: «ولافعله ألبتة»، اقول: هكذا جائت العبارة في عدة نسخ اخرى مخطوطة من الشفاء ايضاً. ولكن العبارة حرّفت واصلها هكذا: «ولافعله ولا آلته بل ان تخيّل الخ» كما في النجاة، على انّ سياق العبارة ينادي بذلك ايضاً.

٣ـ اي يكون النفس غير جسمانية.

الحس عند إدراك القوى على إدراك الضعيف، فإنّ المبصر ضوءاً عظيما لايُبصر معه ولاعقيبَه نوراً ضعيفا، والسامع صوتا عظيما لايسمع معه ولا عقيبه صوتا ضعيفا، ومن ذاق الحلاوة الشديدة لايُحسّ بعدها بالضعيفة.

والأمر في القوة العقلية بالعكس، فإن إدامتها للعقل وتصورها للأمور التي هي أقوى تُكسبها قوةً وسهولةَ قبولٍ لما بعدها مما هو أضعف منها؛ فإن عرض لها في بعض الأوقات ملال أو كلال فذلك لاستعانة العقل بالخيال المستعمل للآلة التي تكلّ فلا تخدم العقل، ولو كان لغير هذا لكان يقع دائما وفي الاكثر[1] والأمر بالضد.

[البرهان الثامن على تجرد النفس الناطقة]

وأيضا فإن أجزاء البدن كلها تأخذ في الضعف من قواها بعد منتهى النشوء والوقوف، وذلك دون الأربعين أو عند الأربعين. وهذه القوة المدركة للمعقولات إنما تقوى بعد ذلك في أكثر الأمر، ولو كانت من القوى البدنية لكان يجب دائما في كل حال أن تضعف حينئذ. لكن ليس ذلك[2] إلا في أحوال وموافاة عوائق دون جميع الأحوال، فليست هي إذن من القوة البدنية.

ومن هذه الأشياء تبيّن أن كل قوة تدرك بآلة فلا تدرك ذاتها ولا آلتها ولا إدراكها، ويُضعفها تضاعف الفعل، ولا تُدرك الضعيفَ إثْرَ القويّ، والقوي يوهنها ويضعف فعلُها عن ضعف آلات فعلها، والقوة العقلية بخلاف ذلك كله.

١ـ وفي اكثر الامر، والأمر بالضد، نسخة.

٢ـ الضعف للقوة العقلية.

وأما الذى يتوهم[١] من أن النفس إذا كانت تَنْسى معقولاتها ولا تفعل فعلَها مع مرض البدن وعند الشيخوخة فلذلك لها بسبب أنَ فعلها لايتم إلا بالبدن، فظنٌّ غير ضرورى ولاحقٌّ، وذلك أنه قد يمكن أن يجتمع الأمران جميعا، فتكون النفس لها فعل بذاتها إذا لم يعق عائق ولم يصرف عنه صارف، وأنها أيضا قد تترك فعلها الخاص مع حال يعرض للبدن فلاتفعل حينئذ فعلها وتصرف عنه، ويستمر القولان من غير تناقض[٢]. وإذا كان كذلك لم يكن إلى هذا الاعتراض التفات.

ولكنا نقول: ان جوهر النفس له فعلان: فعل له بالقياس إلى البدن، وهو السياسة. وفعل له بالقياس إلى ذاته وإلى مبادئه وهو الإدراك بالعقل؛ وهما متعاندان متمانعان، فإنه إذا اشتغل بأحدهما انصرف عن الآخر، ويصعب عليه الجمع بين الأمرين. وشواغله[٣] من جهة البدن الإحساس[٤] والتخيل والشهوات والغضب والخوف والغم والفرح والوجع.

وأنت تعلم هذا بأنك إذا أخذت تفكر فى معقول تعطّل عليك كل شيء من هذه، إلا أن تغلب هى النفسَ وتقسرها رادّة إياها إلى جهتها.

١ـ قوله: «واما الذى يتوهم» اقول: هذا السؤال وجوابه يتضمن برهاناً آخر على تجرد جوهر النفس الناطقة كما قد جعله الشيخ نفسه الحجة التاسعه من رسالته «الحجج العشر» على ذلك. وكذلك جعله ابوالبركات فى «المعتبر» الحجة العاشرة. وصدر المتالهين فى «الاسفار». الحجة الحادية عشر. والحكيم السبزوارى فى «اسرار الحكم» البرهان الحادى عشر أيضاً. وراجع فى تفصيل ذلك كتابنا عيون مسائل النفس.

٢ـ لان احدهما ذاتى والآخر عرضى.

٣ـ مبتدأ.

٤ـ خبر.

وأنت تعلم أن الحس يمنع النفس عن التعقل، فإن النفس إذا أكبّت على المحسوس شغلت عن المعقول من غير أن يكون أصاب آلةَ العقلِ أو ذاتَها[١] آفةٌ[٢] بوجه؛ وتعلم أن السبب في ذلك هو اشتغال النفس بفعل دون فعل، فكذلك الحال والسبب إذا عرض أن تعطّلت[٣] أفعالُ العقلِ عند المرض.

ولو كانت الملكة العقلية المكتسبة قد بطلت وفسدت لأجل الآلة، لكان رجوع الآلة إلى حالها يحوج إلى اكتساب من الرأس[٤]. وليس الأمر كذلك، فإنه قد تعود النفس إلى ملكتها و هيئتها عاقلة بجميع ماعقلته بحالها إذا عاد البدن إلى سلامته، فقد كان إذن ماكسبته موجودا معها بنوع مّا إلا أنها كانت مشغولة عنه.

وليس اختلاف جهتي فعل النفس فقط يوجب في أفعالها التمانع، بل تكثّر أفعال جهة واحدة قد يوجب ذلك بعينه. فإن الخوف يغفل عن الوجع والشهوة تصدّ عن الغضب، والغضب يصرف عن الخوف، والسبب في جميع ذلك واحد وهو انصراف النفس بالكلية إلى أمر واحد.

فبين من هذا أنه ليس يجب إذا لم يفعل شيءٌ فعلَه عند اشتغاله بشيء أن لا يكون فاعلاً فعلَه إلا عند وجود ذلك الشيء المشتغل به.

ولنا أن نتوسع في بيان هذا الباب، إلا أن الإمعان في المطلوب بعد

١ـ او ذاته، نسخة.
٢ـ فاعل أصاب.
٣ـ فاعل عرض.
٤ـ رأس، نسخة.

بلوغ الكفاية منسوب إلى التكلف لما لايحتاج إليه .

فقد ظهر من أصولنا التي قررنا أن النفس ليست منطبعة في البدن ولا قائمة به ، فيجب أن يكون اختصاصها به على سبيل مقتضى هيئة[1] فيها جزئية جاذبة إلى الاشتغال بسياسة البدن الجزئي ، بعناية[2] ذاتية مختصة به ، صارت النفس عليها كما وجدت مع وجود بدنها الخاص بهيئته ومزاجه .



١ـ كتصور كمال واستكمال .

٢ـ لعناية ، نسخة .

الفصل الثالث

يشتمل على مسألتين: إحداهما كيفية انتفاع النفس الإنسانية بالحواس؛ والثانية إثبات حدوثها.

إن القوى الحيوانية تُعين النفس الناطقة في أشياء منها: أن يورد الحس من جملتها عليها الجزئيات فتحصل لها من الجزئيات أمور أربعة:

أحدها انتزاع الذهن الكليات المفردة[1] من الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن المادة وعلائق المادة ولواحقها ومراعاة المشترك فيه والمتباين به والذاتي وجوده والعرضي وجوده، فتحدث للنفس من ذلك مبادئ التصور وذلك بمعاونة استعمال[2] الخيال والوهم.

والثاني إيقاع النفس مناسبات بين هذه الكليات المفردة على مثل سلب أو إيجاب[3]، فما كان التأليف فيها بسلب أو إيجاب أوّلياً بينا بنفسه أخَذَه، وما كان ليس كذلك[4] تَرَكه إلى مصادفة الواسطة[5].

١ـ في تعليقة نسخة: اى الكليات الخمس.

٢ـ استعماله للخيال والوهم، نسخة. ولكن الظاهر: «استعمالها».

٣ـ كمفهوم الفرد والزوج والحجر والشجر. والإيجاب كمفهوم الانسان والناطق.

٤ـ كاثبات جوهرية النفس وسلبها.

٥ـ اى البرهان.

والثالث تحصيل المقدمات التجربية، وهو أن تجد بالحس محمولاً لازم الحكم لموضوع مّا كان حكمه إيجابا أو سلبا أو تاليا موجب الاتصال أو مسلوبه أو موجب العناد أو مسلوبه، وليس ذلك في بعض الأحايين دون بعض ولا على سبيل المساواة، بل دائما وجوداً[١] يسكن النفس إلى أنّ بين طبيعة هذا المحمول وهذا الموضوع هذه النسبة، وأن طبيعة هذا التالى تلزم هذا المقدم أو تنافيه لذاته لا بالاتفاق، فيكون ذلك اعتقاداً حاصلاً من حس وقياس كما هو مبين فى الفنون المنطقية.

والرابع الأخبار التى يقع فيها التصديق لشدة التواتر.

فالنفس الإنسانية تستعين بالبدن لتحصيل هذه المبادئ للتصور والتصديق.

ثم إذا حَصَّلَتْها رجعت إلى ذاتها، فإن تعَرَّض لها شيء من القوى التى دونها شاغلة إياها بمايليها من الأحوال شغلتها عن فعلها فأضربت[٢] عن فعلها، وإن لم تشغلها فلا تحتاج إليها بعد ذلك فى خاص أفعالها إلا فى أمور تحتاج فيها خاصة إلى أن تعاود القوى الخيالية مرة أخرى وذلك لاقتناص مبدأ غير الذى حصل أو معاونة بتمثيل الغرض فى الخيال ليستحكم تمثّله بمعونته في العقل، وهذا مما يقع فى الابتداء ولا يقع بعده إلا قليلا. فأما إذا استكملت النفس وقويت فإنها تنفرد بأفاعيلها على الإطلاق، وتكون القوى الحسية والخيالية وسائر القوى البدنية صارفة إياها عن فعلها، مثل أن الإنسان قد يحتاج إلى دابة وآلات ليتوصل بها إلى

١ـ مفعول مطلق لقوله: «تجد».

٢ـ أو اضّرت بفعلها، نسخة.

مقصد مّا، فإذا وصل إليه ثم عرض من الأسباب ما يعوقه عن مفارقتها صار السبب الموصل بعينه عائقا.

ونقول:[١] إن الأنفس الإنسانية لم تكن[٢] قائمة مفارقة للأبدان ثم حصلت في البدن[٣]، لأن الأنفس الإنسانية متفقة في النوع والمعنى، فإذا فرض أن لها وجودا ليس حادثا مع حدوث الأبدان، بل هو وجود مفرد، لم يجز أن تكون النفس في ذلك الوجود متكثرة. وذلك لأن كثرة[٤] الأشياء إما أن تكون[٥] من جهة الماهية والصورة، وإما أن تكون من جهة النسبة إلى العنصر والمادة المتكثرة بما تتكثر به من الأمكنة التي تشتمل على كل مادة في جهة والأزمنة التي تختص بكل واحد منها في حدوثه والعلل القاسمة إياها، وليست[٦] متغايرة بالماهية والصورة، لأن صورتها

١ـ هذا شروع في اثبات ان النفس حادثة بحدوث البدن، بل حادثة مع حدوث البدن. قال صدر المتالهين في الاسفار (ص٣٠٨ ج١ ط١ = ص٤٣٨ ج٣ ط جديد): «النفس الانسانية عند الشيخ مجردة عن المادة في اول الفطرة». وقال في الاسفار (ص١٢٥ ج٤ ط١ = ص١١٢ ج٩ ط جديد): «النفس الانسانية عند الشيخ مجرد عقلي من اول الفطرة حين حدوثها في الشهر الرابع للجنين». وراجع آخر الفصل الرابع من المقالة التاسعة من الهيات الشفاء (ص٢٦٩) في أنّ النفس تحدث بحدوث البدن، حيث يقول الشيخ: «ومّا لا نشكّ فيه أنّ هيهنا عقولاً بسيطة». وراجع ايضاً ج٢ من كتاب المباحث المشرقية للفخر ص٣٨٢ في كيفية تعلق النفس بالبدن، وص ٣٨٩ منه في حدوث النفوس البشرية.

٢ـ في تعليقة نسخة: اى لم تكن مجردة موجودة قبل الابدان ثم تعلقت بالابدان الحادثة التي تستعد لتعلقها.

٣ـ في الأبدان، نسخة.

٤ـ تكثّر الأشياء، نسخة.

٥ـ في تعليقة نسخة: أى التكثر بحسب الأنواع المختلفة.

٦ـ في تعليقة نسخة: أى هذه المتكثرات التي هي النفوس.

واحدة[1]. فإذن إنما تتغاير من جهة قابل الماهية أو المنسوب إليه الماهية بالاختصاص، وهذا هو البدن. وأما إذا أمكن أن تكون النفس موجودة ولا بدن، فليس يمكن أن تُغايِر نفسٌ نفساً بالعدد وهذا مطلق في كل شيء، فإن الأشياء التي ذواتها معان فقط وقد تكثرت نوعياتها بأشخاصها فإنما تكثرها بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها أو بنسبة مّا إليها وإلى أزمنتها فقط وإذا كانت مجردة أصلا لم تتفرق بما قلنا. فمحال أن يكون بينها مغايرة وتكثر، فقد بطل أن تكون الأنفس قبل دخولها الأبدان متكثرة الذات بالعدد.

وأقول: ولا يجوز أن تكون واحدة الذات بالعدد، لأنه إذا حصل بدنان حصل في البدنين نفسان.

فإما أن تكونا قسمي تلك النفس الواحدة، فيكون الشيء الواحد الذي ليس له عِظَمٌ وحجمٌ منقسماً بالقوة، وهذا ظاهر البطلان بالأصول المتقررة في الطبيعيات وغيرها.

وإما أن تكون النفس الواحدة بالعدد في بدنين، وهذا لا يحتاج أيضا إلى كثير تكلف في إبطاله.

ونقول بعبارة أخرى: إن هذه الأنفس إنما تتشخص نفسا واحدة من جملة نوعها بأحوال[2] تلحقها ليست لازمة لها بما هي نفس، وإلا لاشترك فيها جميعها. والأعراض اللاحقة تلحق عن ابتداء لا محالة زماني لأنها تتبع سببا عرض لبعضها دون بعض، فيكون تشخص الأنفس

١ـ لاشتراكها في الحد.

٢ـ أي بعوارض.

أيضا أمرا حادثا، فلا تكون قديمة لم تزل ويكون حدوثها مع بدن. فقد صح إذن أن الأنفس تحدث كما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها إياها، ويكون[1] البدن الحادث مملكتها وآلتها، وتكون في جوهر النفس الحادثة مع بدنٍ مّا ذلك البدن استحق حدوثها من المبادئ الأولى هيئةُ نزاع طبيعي إلى الاشتغال به واستعماله والاهتمام بأحواله والانجذاب إليه تخصها وتصرفها عن كل الأجسام غيره، فلابد أنها إذا وجدت متشخصة فإن مبدأ تشخصها يُلحِق بها من الهيئات ما تتعين به شخصا وتلك الهيئة تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن ومناسبة لصلوح أحدهما للآخر، وإن خفي علينا تلك الحالة وتلك المناسبة، وتكون مبادئ الاستكمال متوقَّعَةً لها بوساطته، ويكون هو بدنها.

ولكن لقائل أن يقول: إن هذه الشبهة تلزمكم في النفوس إذا فارقت الأبدان، فإنها إما أن تفسد ولا تقولون به، وإما أن تتحد وهو عين ما شنّعتم به، وإما أن تبقى متكثرة، وهي عندكم مفارقة للمواد، فكيف تكون متكثرةً.

فنقول: أما بعد مفارقة الأنفس للأبدان[2]، فإن الأنفس قد وجدت

١ـ فيكون، نسخة.

٢ـ قال في النجاة ص٣٧٧: واما بعد مفارقة البدن فان الانفس قد وجد كل واحد منها ذاتاً منفردة باختلاف موادها التي كانت وباختلاف ازمنة حدوثها واختلاف هياتها التي بحسب ابدانها المختلفة لامحالة.

وقال صدر المتالهين في الاسفار (ص٨٩ ج٤ ط١ = ص٣٧٣ ج٨ ط جديد): «لو كانت النفوس قبل الابدان متكثرة لزم منه محالات قوية.

منها تعطيل النفوس مدة غير متناهية عن تصرفها في البدن وتدبيرها وقد علمت انّ الاضافة النفسية ليست كاضافة الابوة والبنوة العارضة وكاضافة الربان الى السفينة ←

كل واحدة منها ذاتا منفردة باختلاف موادها التي كانت وباختلاف أزمنة حدوثها واختلاف هيئاتها التي لها بحسب أبدانها المختلفة لامحالة. فإنا نعلم يقينا أن موجد المعنى الكلي شخصا مشاراً إليه لايمكنه أن يُوجده شخصا أو[1] يزيد له معنى على نوعيّته به يصير شخصا من المعانَى[2] التي تلحقه عند حدوثه وتلزمه، عَلِمْناها أو لم نعلم.

ونحن نعلم أن النفس ليست واحدة في الأبدان كلها، ولوكانت واحدة وكثيرة بالإضافة لكانت عالمةً فيها كلها أو جاهلةً، ولما خفي على زيد مافي نفس عمرو، لانّ الواحد المضاف إلى كثيرين يجوز أن يختلف بحسب الإضافة. وأما الأمور الموجودة له في ذاته فلا يختلف فيها، حتى إذا كان أب لأولاد كثيرين وهو شاب لم يكن شابا إلا بحسب الكل، إذ

→ وكاضافة رب الدار الى الدار حتى يجوز أن يزول ويعود تلك الاضافة النفسية والشخص بحاله بل النفسية كالمادية والصورية وغيرها من الحقائق اللازمة الاضافات التي نحو وجودها الخاص مما لزمتها الاضافة وكالمبدعية والالهية لصانع العالم حيث ذاته بذاته موصوفة بها فالنفس مادام كونها نفساً لها وجود تعلقي، فاذا استكملت في وجودها وصارت عقلاً مفارقاً يتبدّل عليها نحو الوجود و يصير وجودها وجوداً أُخرويّاً وينقلب الى اهله مسروراً فلو فرضت وجودها النفسي قديماً لزم التعطيل بالضرورة والتعطيل محال.

ومنها لزوم كثرة في افراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال ولاميّزات عرضيّة وهو محال.

ومنها وجود جهات غير متناهية بالفعل في المبدا العقلي يتثلم بها وحدة المبدا الاعلى. الى غير ذلك من المحالات اللازمة على القول بلاتناهي النفوس المفارقة في الازل. وعلى القول بتناهي النفوس القديمة يلزم التناسخ».

١ـ في تعليقة نسخة: بمعنى الا اى إلاّ أن يزيد له.

٢ـ اى العوارض المشخصة.

الشباب له فى نفسه فيدخل فى كل إضافة ؛ وكذلك العلم والجهل والظن وما أشبه ذلك إنما تكون فى ذات النفس وتدخل مع النفس في كل إضافة .

فإذن ليست النفس واحدة ، فهى كثيرة بالعدد ، ونوعها واحد ، وهى حادثة ، كما بيناه .

فلاشك أنها بأمر مّا تشخصت وأن ذلك الأمر فى النفس الإنسانية ليس هو الانطباع فى المادة ، فقد علم بطلان القول بذلك ، بل ذلك الأمر هيئة من الهيئات[١] ، وقوة من القوى ، وعرض من الأعراض الروحانية ، أو جملة منها تشخصها باجتماعها وإن جهلناها .

وبعد أن تشخصت مفردة فلايجوز أن تكون هى والنفس الأخرى بالعدد ذاتا واحدة ، فقد أكثرنا القول فى امتناع هذا فى عدة مواضع .

لكنا نتيقن أنه يجوز أن تكون النفس إذا حدثت مع حدوث مزاج مّا أن تحدث لها هيئة معدّة تُعدّها فى الأفعال النطقية والانفعالات النطقية تكون على جملة متميزة عن الهيئة الناظرة لها فى أخرى تُميّزَ المزاجين فى البدنين وأن تكون الهيئة المكتسبة التى تسمى عقلا بالفعل أيضا على حد مّا تتميز به عن نفس أخرى ، وأنها يقع لها شعور بذاتها الجزئية ، وذلك الشعور هيئة مّا فيها أيضا خاصة ليست لغيرها . ويجوز أن تحدث فيها من جهة القوى البدنية هيئةٌ خاصة أيضا ، وتلك الهيئة تتعلق بالهيئات الخُلقية ، أو تكون هى هى ، أو تكون أيضاً خصوصيات أخرى تخفى علينا تلزم النفوس مع حدوثها وبعده ، كما تلزم امثالُها أشخاصَ الأنواع الجسمانية فتتمايز بها ما بقيت ، وتكون الأنفس كذلك تتميز بمخصصاتها

---

١ ـ بل ذلك الامر لها هيئة من الهيئات ، نسخة .

فيهـا ، كانت الأبدان أو لـم تكن أبدانٌ ، عرفنا تلك الأحـوال أو لـم نعرف أو عرفنا بعضها[١] .



١ـ قال صدر المتالهين في الاسفار (ص ٨٢ ج ٤ ط ١ = ص ٣٣٦ ج ٨ ط جديد) : السادس المعارضة وهى انّ النفوس بعد المفارقة لايكون تمايزها بالماهية ولوازمها وانما يكون بالعوارض لكن النفوس الهيولانية التى لم يكتسب شيئاً من العوارض اذا فارقت الابدان لايكون فيها شيء من العوارض الامجرد ذاتها التى كانت قبل ذلك متعلقة بابدان متغايرة فان كفى هذا القدر فى وقوع التمايز فكفى ايضا كونها بحيث يحدث لها بعد ذلك التعلق بابدان متمايزة .

وليس لأحد ان يقول : ماقاله الشيخ جوابا عن ذلك من انّها وان لم تكتسب شيئاً من الكمالات إلا انّ لكل منها شعوراً بهويته الخاصة وذلك الشعور غير حاصل للنفس الاخرى .

لانا نقول : شعور الشيء بذاته هو نفس ذاته على ما ثبت فى باب العلم فلو اختلفا فى الشعور بذاتيهما لكانا مختلفين بذاتيهما وذلك يبطل اصل الحجة .

وايضاً لوثبت هذا القدر فى حصول الامتياز فلم لايجوز ان يحصل الامتياز بهذا القدر قبل التعلق بالابدان؟

الفصل الرابع

فى أن الأنفس الانسانية لاتفسد ولاتتناسخ[1]

أما أن النفس لاتموت بموت البدن، فلأن كل شىء يفسد بفساد شىء آخر فهو متعلق به نوعا من التعلق، وكل متعلق بشىء نوعا من التعلق فإما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه فى الوجود، أو تعلق المتقدم له فى الوجود الذى هو قبله فى الذات لافى الزمان، أو تعلق المكافئ فى الوجود.

فإن كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافئ فى الوجود، وذلك أمر ذاتى له لاعارض، فكل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه وليس لا النفس ولا البدن بجوهر، لكنهما جوهران وإن كان ذلك أمرا عرضيا لاذاتيا. فإن فسد أحدهما، بطل العارض الآخر من الإضافة، ولم تفسد الذات بفساده من حيث هذا التعلق.

وإن كان تعلقها به تعلق المتأخر عنه فى الوجود، فالبدن علة النفس فى

١ـ راجع ص١٩ ج٤ ط١ = ص٨٥ ج٨ ط٢ من الاسفار، و ص٣٩٨ ج٢ من المباحث للفخر.

الوجود والعلل أربع : فإمّا أن يكون البدن علةً فاعلية للنفس معطية لها الوجود، وإما أن يكون علة قابلية لها بسبيل التركيب كالعناصر للأبدان أو بسبيل البساطة كالنحاس للصنم، وإما أن يكون علة صورية، وإما أن يكون علة كمالية[١] .

ومحال أن يكون علة فاعلية، فإن الجسم بما هو جسم لايفعل شيئا، وإنما يفعل بقوة. ولو كان يفعل بذاته لابقواه، لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل. ثم إن القوى الجسمانية كلها إما أعراض وإما صور مادية. ومحال أن تفيد الأعراض والصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لافي مادة و وجود جوهر مطلق.

ومحال أيضا أن يكون علة قابلية، فقد برهّنا وبيّنا أن النفس ليست منطبعة فی البدن بوجه من الوجوه، فلا يكون البدن إذن متصورا بصورة النفس لابحسب البساطة ولابحسب التركيب بأن تكون أجزاء من أجزاء البدن تتركب[٢] وتمتزج تركيباً وامتزاجا مّا فتنطبع فيها النفس.

ومحال أن يكون الجسم[٣] علة صورية للنفس أو كمالية، فإن الأولی أن يكون بالعكس. فإذن ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية.

وإن كان المزاج والبدن علةً بالعرض للنفس، فإنه إذا حدث مادة بدن تصلح أن تكون آلة للنفس ومملكة لها أحدثت العلل المفارقة النفس الجزئية أو حدث عنها ذلك. فإن إحداثها بلاسبب يخصص[٤] إحداث واحدة

١ـ ای غائية.

٢ـ بان تكون اجزاء البدن تتركب، نسخة.

٣ـ ان يكون البدن. نسخة.

٤ـ بلاسبب مخصص، نسخة.

دون واحدة محال.

ومع ذلك فإنه يمنع عن وقوع الكثرة فيها بالعدد، لما قد بيناه، ولأنه لابد لكل كائن بعد ما لم يكن من أن تتقدمه مادة يكون فيها تهيّؤ قبوله أو تهيؤ نسبته إليه، كما تبين في العلوم الأخرى، فانّه لوكان يجوز أيضا أن تكون نفس جزئية تحدث ولم تحدث لها آلة بها تستكمل وتفعل لكانت معطلة الوجود ولاشيء معطل في الطبيعة. وإذا كان ذلك ممتنعا فلا قدرة عليه، ولكن إذا حدث التهيؤ للنسبة والاستعداد للآلة يلزم حينئذ أن يحدث من العلل المفارقة شيءٌ هو النفس وليس ذلك للنفس[1] فقط بل كل ما يحدث بعد ما لم يكن من الصور فإنما يرجّح وجودَه عن لاوجوده استعدادُ[2] المادة له وصيرورتها خليقةً به. وليس إذا وجب حدوث شيء عند حدوث شيء وجب أن يبطل مع بطلانه، إنما يكون ذلك إذا كانت ذات الشيء قائمة بذلك الشيء وفيه. وقد تحدث أمورٌ عن أمور، وتبطل تلك الأمور، وتبقى تلك الأمور إذا كانت ذاتها غير قائمة فيها، وخصوصا إذا كان مفيدَ الوجود لها شيءٌ[3] آخر غير الذي إنما تهيأ[4] إفادة وجودها مع وجوده. ومفيد وجود النفس هو غير جسم ولا هو قوة في جسم، بل هو لامحالة ذات قائمة بريئة عن المادة وعن المقادير. فإذا كان وجودها من ذلك الشيء ومن البدن يحصل وقت استحقاقها للوجود

١ـ في النفس، نسخة.

٢ـ فاعل يرجح.

٣ـ شيءٌ مرفوع على انه اسم كان، ومفيد الوجود منصوب على الخبرية، وفي غير واحدة من النسخ: «اذا كان مفيد الوجود شيئاً آخر.»

٤ـ يتهيا، نسخة.

فـقط فليس له تعلق فى نفس الوجود بالبدن، ولا البدن علة له إلا بالعرض[١]. فلايجوز إذن أن يقال إن التعلق بينهما على نحو يوجب أن يكون الجسم متقدما تقدّمَ العلية على النفس.

وأما القسم الثالث مما ذكرنا فى الابتداء وهو أن يكون تعلق النفس بالبدن[٢] تعلق المتقدم فى الوجود، فإما أن يكون التقدم مع ذلك زمانيا فيستحيل أن يتعلق وجودها به فقد تقدمته فى الزمان، وإما أن يكون التقدم بالذات لابالزمان، وهذا النحو من التقدم هو أن تكون الذات المتقدمة فى الوجود كما توجد يلزم أن تستفاد عنها ذات المتأخر فى الوجود.

وحينئذ لايوجد أيضا هذا المتقدم فى الوجود إذا فرض المتأخر قد عُدِم، لا أنّ فرض عدم المتأخر أوجب عدم المتقدم، ولكن لأن المتأخر لايجوز أن يكون عدم إلا وقد عرض أولاً للمتقدم فى طبعه ما أعدمه، فحينئذ عُدِم المتأخرُ، فليس فرض عدم المتأخر موجب[٣] عدم المتقدم، ولكن فرض عدم المتقدم نفسه لأنه إنما يفرض[٤] المتأخر معدوما بعد أن عرض للمتقدم أن عدم فى نفسه.

وإذا كان كذلك فيجب أن يكون السبب المُعدِم يعرض فى جوهر النفس فيفسد معه البدن، وأن لايكون البدن ألبتة يفسد بسبب يخصه. لكن فساد البدن يكون بسبب يخصه من تغيّر المزاج أو التركيب. فمحال

١ـ «فليس لها تعلق ... ولا البدن علة لها بالعرض» ظاهراً.

٢ـ بالجسم، نسخة.

٣ـ يوجب، نسخة.

٤ـ فرض، نسخة.

أن تكون النفس تتعلق بالبدن تعلقَ المتقدم بالذات، ثم يفسد البدن ألبتة بسبب في نفسه، فليس إذن بينهما هذا التعلق. وإذا كان الأمر على هذا، فقد بطلت أنحاءُ التعلق كلها وبقي أن لاتعلق للنفس في الوجود بالبدن، بل تعلقها في الوجود بالمبادئ الأخرى التي لاتستحيل ولاتبطل.

وأقول أيضا: إن سببا آخر لايُعدِم النفس[1] ألبتة، وذلك أن كل شيء من شأنه أن يفسد بسبب مّا ففيه قوة أن يفسد، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى، وتهيؤه للفساد ليس لفعله أنه يبقى، فإن معنى القوة مغاير لمعنى الفعل، وإضافة هذه القوة مغايرة لإضافة هذا الفعل، لأن إضافة ذلك إلى الفساد وإضافة هذا إلى البقاء. فإذن لأمرين مختلفين ما يوجد في الشيء هذان المعنيان.

فنقول: إن الأشياء المركبة والأشياء البسيطة التي هي قائمة في المركبة يجوز أن يجتمع فيها فعل أن يبقى وقوة أن يفسد، وفي الأشياء البسيطة المفارقة الذات لايجوز أن يجتمع هذان الأمران.

وأقول بوجه مطلق: إنه لايجوز أن يجتمع في شيء أحديّ الذات هذان المعنيان، وذلك لأن كل شيء يبقى وله قوة أن يفسد فله أيضا قوة أن

١ـ قوله رضوان الله عليه: «وأقول ايضاً انّ سبباً آخر لايعدم»، اقول: كلامه دفع دخل مقدر وهو أن يقال إذا فسد البدن بفساد المزاج او التركيب يمكن أن يكون فساد المزاج والتركيب بسبب فساد النفس من سبب آخر. ثم بفسادها فسد المزاج والبدن. فأجاب بقوله: «إنّ سبباً آخر لايعدم النفس البتة...». ثم إن كلامه هذا من انّ سببا آخر لايعدم النفس ناظر الى كلام الفارابي في رسالته الموسومة باثبات المفارقات. ونحن شرحناها في الدرس ١٠٤ من رسالتنا في معرفة النفس.

يبقى، لأن بقاءه ليس بواجب ضروري. وإذا لم يكن واجبا كان ممكنا، والإمكان الذى يتناول الطرفين هو طبيعة القوة، فإذن يكون له فى جوهره قوة أن يبقى وفعل أن يبقى. وقد بان أن فعل أن يبقى منه لامحالة ليس هو قوة أن يبقى منه، وهذا بيّن، فيكون فعل أن يبقى منه أمراً يعرض للشىء الذى له قوة أن يبقى، فتلك القوة لاتكون لذات مّا بالفعل، بل للشىء الذى يعرض لذاته أن تبقى بالفعل، لا أنه حقيقة ذاته. فيلزم من هذا أن تكون ذاته مركبة من شىء إذا كان، كانت به ذاته موجودة بالفعل وهو الصورة في كل شيء، وعن شىء حصل له هذا الفعل وفى طباعه قوته وهو مادته.

فإن كانت النفس بسيطة مطلقة لم تنقسم إلى مادة وصورة، فإن كانت مركبة فلنترك المركب ولننظر فى الجوهر الذى هو مادته.

ولنصرف القول إلى نفس مادته ولنتكلم فيها.

ونقول: إن المادة إما أن تنقسم هكذا دائما ونثبت الكلام دائما، وهذا محال، وإما أن لايبطل الشىء هو الجوهر والسنخ. وكلامنا فى هذا الشىء الذى هو السنخ والأصل وهو الذى نسميه النفس، وليس كلامنا فى شىء مجتمع منه ومنه شىء آخر. فبين أن كل شىء هو بسيط غير مركب، أو هو أصل مركب وسنخه، فهو غير مجتمع فيه فعل أن يبقى وقوة أن يعدم بالقياس إلى ذاته. فإن كانت فيه قوة أن يعدم فمحال أن يكون فيه فعل أن يبقى، وإذا كان فيه فعل أن يبقى وأن يوجد فليس فيه قوة أن يعدم.

فبين إذن أن جوهر النفس ليس فيه قوة أن يفسد.

وأما الكائنات التى تفسد فإن الفاسد منها هو المركب المجتمع، وقوة أن

يفسد أو يبقى ليس في المعنى الذى به المركب واحد، بل فى المادة التى هى بالقوة قابلة كلا الضدين. فليس إذن فى الفاسد المركب لاقوة أن يبقى ولاقوة أن يفسد، فلم تجتمعا فيه.

وأما المادة فإما أن تكون باقية لابقوة تستعد بها للبقاء كما يظن قوم، وإما أن تكون باقية بقوة بها تبقى وليس لها قوة أن تفسد، بل قوة أن تفسد شيء آخر يحدث فيها. والبسائط التى فى المادة فإن قوة فسادها فى جوهر المادة لافى جوهرها. والبرهان الذى يوجب أن كل كائن فاسد من جهة تناهي قوّتى البقاء والبطلان، إنما يوجب فيما هو كائن من مادة وصورة، وتكون فى مادته قوة أن تبقى فيه تلك الصورة وقوة أن تفسد هى منه، كما قد علمت. فقد بان إذن أن النفس الإنسانية لاتفسد ألبتة، وإلى هذا سقنا كلامنا والله الموفق.

وقد أوضحنا أن الأنفس[1] إنما حدثت وتكثرت مع تهيؤ من الأبدان. على أن تهيؤ الأبدان يوجب أن يفيض وجود النفس لها من العلل المفارقة.

١ـ قوله ـ رضوان الله تعالى عليه ـ: «وقد اوضحنا أن الأنفس ...»، اقول هذا شروع فى إبطال التناسخ وخلاصة كلامه فى المقام هو ما ذكره فى التعليقات بقوله: «كلما حدث مزاج صلح لنفس فاحدث لامحالة نفساً، أو استعدت مادة لقبول صورة نارية أو هوائية أو مائية أو أرضية حدث فيها تلك الصورة من المبادئ المفارقة، فالقول بالتناسخ يبطل من هذا الوجه» انتهى (ص٢٩).
وفى النجاة جعل قوله هذا فى إبطال التناسخ إلى آخره فصلاً على حدة حيث قال: «فصل فى بطلان القول بالتناسخ، وقد أوضحنا أنّ الأنفس أنما حدثت ...» (ص١٨٩ ط مصر).
ثم إنّ لنا كلاماً فى التناسخ يطلب تفصيله فى تعليقتنا على الأسفار فى المقام.

وظهر من ذلك أن هذا لايكون على سبيل الاتفاق والبخت، حتى يكون وجود النفس الحادثة ليس لاستحقاق هذا المزاج نفساً حادثة مدبرة.

ولكن قد كان[١] وجدت نفس واتفق أن وجد معها بدن فتعلق بها، فإن مثل هذا لايكون علة ذاتية ألبتة للتكثر، بل عسى أن يكون عرضية. وقد عرفنا أن العلل الذاتية هى التى يجب أن تكون أولا، ثم ربما تليها العرضية، فإذا كان كذلك، فكل بدن يستحق مع حدوث مزاج مادته حدوث نفس له، وليس بدن يستحقه وبدن لايستحقه، إذ أشخاص الأنواع لاتختلف فى الأمور التى بها تتقوم. وليس يجوز أن يكون بدن إنسانى يستحق نفسا تكمل به وبدن آخر وهو فى حكم مزاجه بالنوع لايستحق ذلك، بل إن اتفق كان وإن لم يتفق لم يكن، فإن هذا حينئذ لايكون من نوعه، فإذا فرضنا أن نفسا تناسختها أبدان، فكلّ بدن فإنه بذاته يستحق نفسا تحدث له وتتعلق به، فيكون البدن الواحد فيه نفسان معا.

ثم العلاقة بين النفس والبدن ليست هى على سبيل الانطباع فيه، كما بيناه مرارا، بل العلاقة التى بينهما هى علاقة الاشتغال من النفس بالبدن، حتى تشعر النفس بذلك البدن، وينفعل البدن عن تلك النفس. وكل حيوان فإنه يستشعر نفسه نفسا واحدة هى المتصرفه[٢] والمدبرة للبدن الذى له، فإن كان هناك نفس أخرى لايشعر الحيوان بها ولا هو بنفسه ولاتشتغل

١ـ فى تعليقة نسخة : هذا شروع فى ابطال التناسخ.
٢ـ المصرّفة، نسخة.

بالبدن، فليست لها علاقة مع البدن، لأن العلاقة لم تكن إلا بهذا النحو، فلايكون تناسخ بوجه من الوجوه. وبهذا المقدار لمن أراد الاختصار كفاية، بعد أنّ فيه كلاما طويلا.



الفصل الخامس

فى العقل الفعال فى أنفسنا والعقل المنفعل عن أنفسنا[1]

نقول: إن النفس الإنسانية قد تكون عاقلة بالقوة، ثم تصير عاقلة بالفعل، وكل ما خرج من القوة إلى الفعل فإنما يخرج بسببٍ بالفعل يُخْرِجه. فهاهنا سبب هو الذى يخرج نفوسنا فى المعقولات من القوة إلى الفعل، وإذا هو السبب فى إعطاء الصور العقلية، فليس إلا عقلا بالفعل عنده مبادئ الصور العقلية مجردة، ونسبته إلى نفوسنا كنسبة الشمس إلى إبصارنا. فكما أن الشمس تُبصَر بذاتها بالفعل ويُبصَر بنورها بالفعل ماليس مبصَراً بالفعل، كذلك حال هذا العقل عند نفوسنا، فإن القوة العقلية إذا اطلعت على الجزئيات التى فى الخيال وأشرق عليها نور العقل الفعال[2]

١ـ راجع ص٣١٣ ج١ من الاسفار ط١. تعليقات الشيخ ص ٣٤، ومباحثاته ص ٢٠٤.

٢ـ قال فى المبدأ والمعاد ص٩٨: «ومعنى كونه فعالاً أنه فى نفسه عقل بالفعل، لا انّ فيه شيئاً هو قابل للصورة المعقولة كما هو عندنا، وشيئاً هو كمال. بل ذاته صورةٌ عقليةٌ قائمة بنفسها وليس فيها شىء مما هو بالقوة ومما هو مادة ألبتة ... فهذا احد معانى كونه عقلاً فعّالاً. وهو ايضا عقل فعال بسبب فعله فى انفسنا واخراجه اياها عن القوة الى الفعل».

فينا الذي ذكرناه، استحالت[١] مجردة عن المادة وعلائقها، وانطبعت في النفس الناطقة، لاعلى أنها نفسها تنتقل من التخيل إلى العقل منا، ولاعلى أن المعنى[٢] المغمور في العلائق وهو في نفسه واعتباره في ذاته مجردٌ يفعل مثل نفسه، بل على معنى أن مطالعتها تُعدّ النفسَ لأن يفيض عليها المجردُ من العقل الفعال. فإن الأفكار والتأملات حركات معدة للنفس نحوَ قبول الفيض، كما أن الحدود الوسطى معدة بنحوٍ أشد تأكيداً لقبول النتيجة، و[٣]إن كان الأول على سبيل. والثاني على سبيل أخرى، كما ستقف عليه.

فتكون النفس الناطقة إذا وقعت لها نسبة مّا إلى هذه الصورة بتوسط إشراق العقل الفعال حدث فيها منه شيء من جنسها من وجه وليس من جنسها من وجه، كما أنه إذا وقع الضوء على الملونات فعل في البصر منها أثرا ليس على جملتها من كل وجه.

فالخيالات التي هي معقولات بالقوة تصير معقولات بالفعل، لاأنفسها، بل مايلتقط عنها؛ بل كما أن الأثر المتأدي بواسطة الضوء من الصور المحسوسة ليس هو نفس تلك الصور، بل شيء آخر مناسب لها يتولد بتوسط الضوء في القابل المقابل، كذلك النفس الناطقة إذا طالعت تلك الصور الخيالية واتصل بها نورُ العقل الفعال ضربا من الاتصال استعدت لأن تحدث فيها من ضوء العقل الفعال مجرداتُ تلك الصور عن الشوائب.

١ـ اي الجزئيات.
٢ـ اي الكلي الطبيعي.
٣ـ وصلية.

فأول مايتميز عند العقل الإنساني أمر الذاتي منها والعرضي ومابه تتشابه تلك الخيالاتُ ومابه تختلف، فتصيرُ المعاني التي لاتختلف تلك بها معنى واحداً في ذات العقل بالقياس إلى التشابه لكنّه فيه بالقياس إلى ما تختلف به يصير معاني كثيرة، فتكون للعقل قدرة على تكثير الواحد وتوحيد الكثير من المعاني[1].

أما توحيد الكثير فمن وجهين: أحدهما بأن تصير المعاني الكثيرة المختلفة في المتخيلات بالعدد، إذا كانت لاتختلف في الحد معنى واحدا. والوجه الثاني بأن يركب من معاني الأجناس والفصول معنى واحدا بالحد.

ويكون وجه التكثير بعكس هذين الوجهين.

فهذه من خواص العقل الإنساني، وليس ذلك لغيره من القوى، فإنها تدرك الكثير كثيرا كما هو، والواحد واحداً كما هو،

١ـ راجع ص٢٩٢ ج١ من الاسفار: فصل في ان القوة العاقلة كيف تقوى على توحيد الكثير وتكثير الواحد.

قال في المباحث المشرقية ص٣٤٧ ج١: «اما قوتها على توحيد الكثير فمن وجهين: الاول بالتحليل لانها اذا حذفت عن الاشخاص الداخلة تحت النوع مشخصاتِها وسائر العوارض اللاحقة بها بقيت الحقيقة النوعية ماهية متحدة وحقيقة واحدة.

والثاني بالتركيب لانها اذا اعتبرت المعنى الجنسي والفَصْلي امكنها ان يقترن الفصل بالجنس بحيث تحصل منهما حقيقةٌ متحدة اتحاداً طبيعياً لاصناعياً.

واما قوتها على تكثير الواحد فهي ان تميز ذاتيّها عن عرضيّها وجنسها عن فصلها وجنس جنسها عن جنسها بالغة مابلغت وفصل فصلها وفصل جنسها عن فصلها بالغة ما بلغت و تميز لازمها عن مفارقها وقريبها عن بعيدها والغريب منها عن الملائم فيكون الشخص الواحد في الحس واحداً لكنه في العقل امور كثيرة ولذلك يكون ادراك العقل اتم الادراكات.

ولا يمكنها أن تدرك الواحد البسيط، بل الواحد من حيث هو جملةٌ مركبةٌ من أمورٍ وأعراضها، ولا يمكنها أن تفصّل العرضيّات وتنزعها من الذاتيات.

فإذا عرض الحس على الخيالي والخيال على العقل صورةً مّا وأخذ العقل منها معنى، فإن عرض عليه صورة أخرى من ذلك النوع وإنما هى أخرى بالعدد لم يأخذ العقل منها ألبتة صورةً مّا غير ما أخذ إلا من جهة العرض الذى يخص هذا من حيث هو ذلك العرض، بأن يأخذه مرةً مجرداً ومرةً مع ذلك العرض.

ولذلك يقال: إن زيداً وعمرواً لهما معنى واحد فى الإنسانية، ليس على أن الإنسانية المقارنة بخواص عمرو هى بعينها الإنسانية التى تقارن خواص زيد، وكأن ذاتا واحدة هى لزيد ولعمرو كما يكون بالصداقة أو بالمُلْك أو بغير ذلك، بل الإنسانية فى الوجود متكثرة فلا وجود لإنسانية واحدة مشترك فيها فى الوجود الخارج حتى تكون هى بعينها إنسانية زيد وعمرو، وهذا سنبيّن فى الصناعة الحكمية.

ولكن معنى ذلك أن السابق من هذه إذا أفاد النفسَ صورةَ الإنسانية، فإن الثانى لا يفيد ألبتة شيئا آخر، بل يكون المعنى المنطبع منهما فى النفس واحدا هو عن الخيال الأول؛ ولا تأثير للخيال الثانى، فإن كل واحد منهما كان يجوز أن يسبق فيفعل هذا الأثر بعينه فى النفس ليس كشخصى إنسان وفرس هذا.

ومن شان العقل إذا أدرك أشياء فيها تقدم وتأخر أن يعقل معها الزمان ضرورة، وذلك لا فى زمان، بل فى آن. والعقل يعقل الزمان فى آن، وأما تركيبه القياس والحد فهو يكون لامحالة فى زمان، إلا أن تصوره

النتيجة والمحدود يكون دفعة[١].

والعقل ليس عجزه عن تصور الأشياء التى هى فى غاية المعقولية، والتجريد عن المادة لأمر فى ذات تلك الأشياء، ولا لأمر فى غريزة العقل، بل لأجل أن النفس مشغولة فى البدن بالبدن، فتحتاج فى كثير من الأمور إلى البدن، فيبّعدها البدن عن أفضل كمالاتها.

وليست العين إنما لاتطيق أن تنظر إلى الشمس لأجل أمر فى الشمس وأنها غير جلية، بل لأمر فى جبلّة بدنها. فإذا زال عن النفس منا هذا الغَمُور وهذا العوق كان تعقّلُ النفس لهذه أفضل التعقلات للنفس وأوضحها وألذها.

ولأن كلامنا فى هذا الموضع إنما هو فى أمر النفس من حيث هى نفس، وذلك من حيث هى مقارنة لهذه المادة. فليس ينبغى لنا أن نتكلم فى أمر معاد النفس ـ ونحن متكلمون فى الطبيعة ـ إلى أن ننتقل إلى الصناعة الحكمية وننظر فيها فى الأمور المفارقة. وأما النظر فى الصناعة

١ـ قال فى ص ٤٧٦ ج١ من المباحث فى فصل امكان اجتماع التعقلات الكثيرة فى النفس دفعة واحدة: «اذا عرّفنا الشيء بحدّه لايكون العلم باحد اجزائه مثل الجنس وحده او الفصل وحده مفيداً للعلم بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بكل اجزائه دفعة واحدة لاستحال العلم فى وقت من الاوقات بحقيقته فهذا بيان امكان حصول التصورات الكثيرة.

وأما أنه يمكن حصول التصديقات الكثيرة فلان المقدمة الواحدة لاتنتج فلو استحال حصول العلم بالمقدمتين معاً لاستحال حصول العلم بالنتيجة ... ان القوة الخيالية لاتقوى على استحضار امور كثيرة وتخيلات مختلفة دفعة واحدة لانها كيف كانت لاتتم الا بآلة جسمانية واما القوة العقلية فانها تقوى على ذلك والذى نجد من انفسنا كالمتعذر عائد الى القوة الخيالية لا الى القوة العقلية.

الطبيعية فيختص بما يكون لائقا بالأمور الطبيعية، وهى الأمور التى لها نسبة إلى المادة والحركة.

بل نقول: إن تصور العقل يختلف بحسب وجود الأشياء، فالأشياء القوية جداً قد يقصر العقل عن إدراكها لغلبتها، والأشياء الضعيفة الوجود جدا كالحركة والزمان والهيولى فقد يصعب تصورها، لأنها ضعيفة الوجود.

[العقول التى لايخالطها مابالقوة لاتعقل العدم والشر]

والأعدام لايتصورها العقل وهو بالفعل مطلقا[1]، لأن العدم يدرك من حيث لاتدرك الملكة فيكون مدرِكُ العدم من حيث هو عدم والشر من حيث هو شرّ شيءٌ هو بالقوة وعدم كمال، فإن أدركه عقل[2] فإنما يدركه لأنه بالإضافة إليه بالقوة فالعقول التى لايخالطها ما بالقوة لاتعقل العدم والشر من حيث هو شر وعدم ولاتتصورهما، وليس فى الوجود شيء هو شر مطلقا.

١ـ فى تعليقة نسخة: اى لايكون فيه جهة القوة.

٢ـ راجع ص٣٧٧ ج١ من المباحث المشرقية للفخر: الفصل الثانى فى أن الاعدام كيف يعلم.

الفصل السادس

فى مراتب أفعال العقل وفى أعلى مراتبها وهو العقل القدسى

فنقول: إن النفس تعقل بأن تأخذ فى ذاتها صورة المعقولات مجردة عن المادة، وكون الصورة مجردة إما أن يكون بتجريد العقل إياها، وإما أن يكون لأن تلك الصورة فى نفسها مجردة عن المادة، فتكون النفس قد كُفيت المؤنة فى تجريدها.

والنفس تتصور ذاتها، وتصورها ذاتها يجعلها عقلا وعاقلا و معقولا[1]، وأما تصورها لهذه الصور فلا يجعلها كذلك[2]، فإنها فى جوهرها فى البدن دائماً بالقوة عقل[3]، وإن خرج فى أمور مّا إلى الفعل.

وما يقال من أن ذات النفس تصير هى المعقولات، فهو من جملة ما

١ـ قال فى ص٤٤٨ ج١ من المباحث المشرقية: «اعلم ان الشيخ فى جميع كتبه مصرّ على ابطال الاتحاد الا فى كتاب المبدأ والمعاد وذلك عندما قال فى بيان ان واجب الوجود عاقل».

٢ـ فى تعليقة نسخة: اى لاتصير متحدة مع المعقولات ولايصير عقلاً بنحو الاطلاق.

٣ـ فى تعليقة نسخة: اى مادام فى البدن لها القوة ولايكون عقلا مطلقا.

يستحيل عندى؛ فإنى لست أفهم قولهم: إن شيئا يصير شيئا آخر، ولا أعقل أن ذلك كيف يكون، فإن كان بأن يخلع صورةً ثم يلبس صورةً أخرى، ويكون هو مع الصورة الأولى شيئا، ومع الصورة الأخرى شيئا، فلم يصر بالحقيقة الشيءُ الأولُ الشيءَ الثانيَ؛ بل الشيء الأول قد بطل وإنما بقى موضوعه أو جزء منه، وإن كان ليس كذلك فلينظر كيف يكون.

فنقول: إذا صار الشيء شيئا آخر، فإما أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشيء موجودا أو معدوما[١]. فإن كان موجودا، فالثاني الآخر إما أن يكون موجودا أيضا أو معدوما. فإن كان[٢] موجودا، فما موجودان لاموجود واحد. وإن كان[٣] معدوما، فصار هذا الموجود شيئا معدوما لاشيئا آخر موجودا، وهذا غير معقول.

وإن كان الأول قد عدم فما صار شيئا آخر، بل عدم هو وحصل شيء آخر. فالنفس كيف تصير صور الأشياء.

وأكثر ما هوّس الناس فى هذا هو الذى صنف لهم إيساغوجى[٤] وكان

١ـ اى الشيء الاول اما ان يكون موجوداً او معدوماً.

٢ـ اى الثاني.

٣ـ اى الاخر الثاني.

٤ـ اي فرفوريوس. وكتابنا «دروس اتحاد العاقل بالمعقول» يحق الحق بكلماته ويبطل الباطل.

قال الرازى فى ص ٤٤٧ ج١ من المباحث المشرقية: «الفصل الخامس فى إبطال قول من قال ان التعقل عبارة عن اتحاد المعقول بالعاقل، وقد عرفت بطلان القول بالاتحاد والذى يخصّ هذا الموضع انّ من عقل شيئاً فلو اتحد به فاذا عقل شيئاً آخر حتى اتحد به فصارت حقيقته حقيقة المعقول الثاني فحينئذ وجب ان لايبقى عاقلاً للمعقول الاوّل والاّ لكان للشيء الواحد حقيقتان مختلفتان وذلك محال فاذاً يلزم ان لايبقى عاقلاً للاول عند كونه عاقلاً للثاني وهو محال».

حريصا على أن يتكلم باقوال مخيلة شعرية صوفية يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيل، ويدلّ أهلَ التمييز على ذلك كتُبه في العقل والمعقولات وكتبه فى النفس.

نعم إن صور الأشياء تَحلُّ النفسَ[1] وتحليّها وتزيّنها، وتكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهيولانى، ولو كانت النفس صورة شيء من الموجودات بالفعل، والصورة هى الفعل، وهى بذاتها فعل، وليس فى ذات الصورة قوة قبول شيء، إنما قوة القبول فى القابل للشيء، وجب أن تكون النفس حينئذ[2] لاقوة لها على قبول صورة أخرى وأمر آخر. وقد نراها تقبل صورة أخرى غير تلك الصورة، فإن كان ذلك الغير أيضا لايخالف هذه الصورة فهو من العجائب، فيكون القبول واللاقبول واحدا[3]. وإن كان يخالفه، فتكون النفس لامحالة إن كانت هى الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها، وليس من هذا شيء، بل النفس هى العاقلة.

والعقل إنما يعنى به قوتها بها تعقل، أو يعنى به صور هذه المعقولات فى انفسها. ولأنها فى النفس تكون معقولة، فلايكون العقل والعاقل والمعقول شيئا واحدا فى أنفسنا، نعم هذا فى شيء آخر يمكن أن يكون على ما سنلمحه فى موضعه[4].

١ـ تحلّ فى النفس، نسخة.

٢ـ فى تعليقة نسخة: اى حين صارت عين تلك الصورة.

٣ـ فى تعليقة نسخة: اى لايحصل من هذه الاقوال شيء بل يكون هذه تخيلات لامعنى لها او المراد ان ليس من الاول شيء باق بل الاول عدم وحدث شيء آخر.

٤ـ فى تعليقة نسخة: اى لايتحد العقل الهيولانى ايضا مع ما يحصل فيه.

وكذلك العقل الهيولاني إن عُني به مطلق الاستعداد للنفس فهو باق فينا أبدا ما دُمنا في البدن، وإن عُنيَ بحسب شيء شيء فإن الاستعداد يبطل مع وجود الفعل[1].

وإذ قد تقرر هذا فنقول: إن تصور المعقولات على وجوه ثلاثة[2]:

أحدها التصور الذي يكون في النفس بالفعل مفصّلاً منظّماً، وربما يكون ذلك التفصيل والنظام غير واجب، بل يصحّ أن يغيّر. مثاله أنك فصّلت في نفسك معاني الألفاظ التي يدل عليها قولك: كل إنسان حيوان، وجدتَ كلَّ معنى منها كليا لايتصور إلا في جوهر غير بدني[3]، ووجدتَ لتصورها فيه تقديما وتأخيرا.

فإن غيّرتَ ذلك حتى كان ترتيبُ المعاني المتصورة الترتيبَ المحاذيَ لقولك: الحيوان محمول على كل إنسان لم تشك أن هذا الترتيب من حيث هو ترتيب معان كلية لم يترتب إلا في جوهر غير بدني، وإن كان أيضا يترتب من وجه مّا في الخيال فمن حيث المسموع لا من حيث المعقول، وكان الترتيبان مختلفين، والمعقول[4] الصرف منهما واحد.

والثاني أن يكون قد حصل التصور واكتسب، لكل النفس معرضة عنه، فليست تلتفت إلى ذلك المعقول، بل قد انتقلت عنه مثلا إلى معقول آخر، فإنه ليس في وسع أنفسنا أن تعقل الأشياء معا دفعة واحدة.

١ـ الشيخ لم يعرف معنى العقل البسيط ولم يحصّل مفاده. واعترض صاحب الاسفار عليه (ج٤ ص١٢٦ ط١ = ج٩ ص١١٤ ط جديد).

٢ـ راجع ص٢٩٢ ج١ ط١ = ص٣٦٦ ج٣ ط جديد من الاسفار، وص٣٦٩ ج٣ ط جديد الفصل الخامس عشر من المسلك الخامس.

٣ـ في تعليقة نسخة: لانها كليات والكليات يجب ان يكون مدركها مجرداً.

٤ـ وان كان التمثل منه غير واحد.

ونوع آخر من التصور[١] وهو مثل مايكون عندك فى مسألة تُسئل عنها مما علمته أو مما هو قريب من أن تعلمه فحضرك جوابها فى الوقت، وأنت متيقن بانك تجيب عنها مما علمته من غير أن يكون هناك تفصيل ألبتة، بل إنما تأخذ فى التفصيل والترتيب فى نفسك مع أخذك فى الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به قبل التفصيل والترتيب.

فيكون الفرق بين التصور الأول والثانى ظاهرا. فإن الأول كانه شيء قد أخرجتَه من الخزانة وأنت تستعمله.

والثاني كأنه شيء لك مخزون متى شئت استعملتَه.

الثالث يخالف الأول بأنه ليس شيئا مرتبا فى الفكر ألبتة، بل هو كمبدأ[٢] لذلك مع مقارنته لليقين، ويخالف الثاني بأنه لايكون مُعرَضا عنه، بل منظوراً إليه نظراً مّا بالفعل يقينا إذ تتخصص معه النسبة إلى بعض ماهو كالمخزون.

فإن قال قائل: إن ذلك علْمٌ أيضا بالقوة ولكن قوة قريبة من الفعل، فذلك باطل، لأن لصاحبه يقينا بالفعل حاصلا لايحتاج أن يحصله بقوة قريبة او بعيدة. فذلك اليَقين أما[٣] لأنّه متيقّن أن هذا حاصل عنده إذا شاء عَلمه، فيكون تيقّنه بالفعل بأن هذا حاصل تيقنا به بالفعل، فإن الحصول حصول لشيء[٤]، فيكون هذا الشيء الذى نشير إليه حاصلا بالفعل،

١ـ هذا هو المرتبة الثالثة.

٢ـ مبدأ، نسخة.

٣ـ قال صاحب القاموس: اما بالتخفيف تحقيق للكلام الذي يتلوه. وقال صاحب المجمع بالتخفيف لتحقيق الكلام الذى يتلوه تقول اما ان زيداً عاقل يعنى انه عاقل على الحقيقة دون المجاز.

٤ـ الشيء، نسخة.

لأنه من المحال أن يتيقّن أن المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون، فكيف يتيقّن حال الشيء إلا والأمر هو من جهة مايتيقّنه معلوم، وإذا كانت الإشارة تتناول للمعلوم بالفعل ومن المتيقن بالفعل أن هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده، ثم قديريد أن يجعله معلوما بنوع آخر.

ومن العجائب أن هذا المجيب حين يأخذ في تعليم غيره تفصيل ماهَجَسَ في نفسه دفعة يكون مع ما يعلّمه يتعلّم العلم بالوجه الثاني فيرتّبُ تلك الصورةُ فيه مع ترتب الفاظه.

فأحد هذين هو العلم الفكري الذي إنما يستكمل به تمام الاستكمال إذا ترتب وتركب.

والثاني هو العلم البسيط[1] الذي ليس من شأنه أن يكون له في نفسه

١ـ في تعليقة نسخة: اعلم ان العقل البسيط الاجمالي خلاقيته للتفاصيل لامعنى له الآ الاتحاد بحسب الوجود، والاختلاف والكثرة بحسب الماهية، حتى يكون الاجمال بحسب الوجود والتفصيل بحسب الماهية وهذا هو معنى اتحاد العاقل والمعقول.

وقال الفخر في ص٣٣٦ ج١ من المباحث المشرقية: «هذا غاية مايقولون. وليس الامر عندي كما يقولون بل العلم اما ان يكون بالقوة واما ان يكون بالفعل على سبيل التفصيل.

واما القسم الثالث وهو البسيط فهو عندي باطل فان العلم عندهم عبارة عن حضور صورة المعقول في العاقل فهذا العقل البسيط ان كان صورة واحدة مطابقة في الحقيقة لأمور كثيرة فذلك باطل إذ الصورة العقلية الواحدة لو كانت مطابقة لأمور كثيرة لكانت مساوية في الماهية لتلك الأمور المختلفة في الحقيقة فتكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلاتكون الصورة الواحدة صورة واحدة هذا خلف.

فان قيل: ان لهذا التعقل البسيط صوراً مختلفة بحسب اختلاف المعقولات.

فنقول: العلم التفصيلي بتلك المعلومات حاصل اذ لامعنى للعلم التفصيلي الآ ذلك ←

صورة بعد صورة ولكن هو واحد تفيض عنه الصورُ في قابل الصور فذلك علم فاعل للشيء الذى نسميه علما فكريا ومبدأ له، وذلك هو للقوة[١] العقلية المطلقة من النفوس[٢] المشاكلة للعقول الفعالة.

وأما التفصيل فهو للنفس من حيث هي نفس، فما لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني. وأما أنه كيف يكون للنفس الناطقة مبدأ غير النفس له علم غير علم النفس، فهو موضع نظر يجب عليك أن تعرفه من نفسك.

واعلم أنه ليس فى العقل المحض منهما تكثر ألبتة ولاترتيب صورة فصورة، بل هو مبدأ لكل صورة تفيض عنه على النفس. وعلى هذا ينبغي أن تعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها الأشياء، فإن عَقْلَها هو العقل

← فثبت ان مايقولونه بعيد عن التحصيل فلعلهم ارادوا بهذا العقل البسيط ان تكون صور المعلومات تحصل دفعة واحدة وارادوا بهذا العقل التفصيلي ان تكون صور المعلومات تحضر على ترتيب زماني واحدة بعد واحدة فان ارادوا به ذلك فهو صحيح ولامنازعة فيه معهم ولكنه لايكون هذا مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل المحض».

وقال صدر المتألهين فى ص٢٩٣ ج١ ط١ = ص ٣٧٢ ج٣ ط٢ : «اقول اثبات هذا العقل البسيط لايمكن الا بالقول باتحاد العاقل بالمعقولات على الوجه الذى اقمنا البرهان. والعجب من الشيخ الرئيس حيث اذعن بمثل هذه الامور التى ذكرها فى هذا الموضع مع غاية اصراره فى انكار القول بذلك الاتحاد فاذا لم يكن للعقل البسيط الذى اعتقد وجوده فى هذا النوع الانسانى وفى الجواهر المفارقة بالكلية من الاجساد والمواد فيه المعانى المعقولة فكيف يفيض منه على النفوس مالايكون حاصلاً له، وكيف يخرج النفوس من القوة الى الفعل بما لاحصول لها فيه، وايضاً كيف يختزن فيه مع بساطته صور المعقولات التى تذهل عنها النفس ثم تجدها مخزونة لها عند المراجعة الى خزانتها العقلية كما اثبتها الشيخ فى ذلك الفصل بعينه».

١ـ القوة، نسخة.

٢ـ النفس، نسخة.

الفعال للصور والخلاق لها لا الذي[١] يكون الصور[٢] أو في صور[٣].

فالنفس التي للعالم من حيث هي نفس فإن تصوّرها هو التصور المرتب المفصل، فلذلك ليست بسيطة من كل وجه، وكل إدراك عقلي فإنه نسبة مّا إلى صورة مفارقة للمادة ولأعراضها المادية على النحو المذكور. فللنفس ذلك بأنها جوهر قابل منطبع به، وللعقل بأنه جوهر مبدأ فاعل خلاق، فما يخص ذاته من مبدئيته لها هو عقليته بالفعل، ومايخص النفس من تصورها بها وقبولها لها هو عقليتها بالفعل.

والذي ينبغي أن يعلم من حال الصور التي في النفس هو ما أقوله:

أما المتخيلات ومايتصل بها فإنها إذا اعرض عنها النفس كانت مخزونة في قوى هي لِلْخَزْن[٤]، وليست بالحقيقة مدركة، وإلا لكانت مدركة وخزانة معا، بل هي خزانة إذا رجعت القوة الدرّاكة الحاكمة وهي الوهم والنفس أو العقل وجدتها حاصلة، فإن لم تجدها احتاجت إلى استرجاع بتحسس أو بتذكّرٍ.

ولولا هذا العذر لكان من الواجب أن يشك في أنّ[٥] كل نفس إذا كانت ذاهلة عن صورة، أتلك الصورة موجودة أم ليست بموجودة إلا بالقوة.

ويتشكك في أنها كيف ترتجع، وإذا لم تكن عند النفس فعند اي شيء

١ـ اي لا العقل الذي.

٢ـ في تعليقة نسخة: اي من حيث الترتيب والنظم في تعقلها.

٣ـ في تعليقة نسخة: اي من حيث انتقال النفس من بعض الصور الى بعض آخر.

٤ـ الخُزُن ـ كما في نسخة مصحّحة.

٥ـ أن يشك في أمر كل نفس، نسخة.

تكون، والنفس بأى شيء تتصل حتى تعاود هذه الصورة.

لكن النفس الحيوانية قد فُرّقت قواها، وجعلت لكل قوة آلةٌ مفردة، فجعلت للصور خزانة[١] قد يغفل عنها الوهم، وللمعانى خزانة[٢] قد يغفل عنها الوهم، إذ ليس للوهم[٣] موضع ثبات هذه الأمور[٤]، ولكن الحاكم[٥].

فلنا أن نقول: إن الوهم قد يُطالِع الصور والمعانى المخزونة فى حيّزى القوتين[٦]، وقد يُعرِض عنها، فماذا نقول الآن فى الأنفس الإنسانية والمعقولات التى تكتسبها وتذهل عنها إلى غيرها، أتكون موجودة فيها بالفعل التام فتكون لا محالة عاقلة لها بالفعل التام، أو تكون لها خزانة تخزنها فيها، وتلك الخزانة إما ذاتها أو بدنها أو شيء بدنى لها. وقد قلنا: إن بدنها وما يتعلق ببدنها مما لايصلح لذلك، إذ لم يصلح أن يكون محلا للمعقولات، ولايصلح أن تكون الصور العقلية ذات وضع وكان اتصالها بالبدن بجعلها ذات وضع، وإذا صارت فى البدن ذات وضع بطل أن تكون معقولة.

أو نقول: إن هذه الصور العقلية أمور قائمة فى أنفسها، كل صورة منها نوع آخر قائم[٧] فى نفسه، والعقل ينظر إليها مرة ويغفل عنها

١ـ وهى الخيال.
٢ـ وهى الحافظة.
٣ـ الوهم، نسخة.
٤ـ فى تعليقة نسخة: اى الصور والمعانى.
٥ـ فى تعليقة نسخة: اى ولكن الوهم هو الحاكم.
٦ـ الحافظة والخيال.
٧ـ نوع أمر قائم، عدة نسخ.

أخرى، فإذا نظر إليها تمثّلت فيه، وإذا أعرض عنها لم تتمثل، فتكون النفس كمرآة وهى كأشياء خارجة، فتارة تلوح فيها وتارة لاتلوح، وذلك بحسب نسب تكون بين النفس وبينها.

أو يكون المبدأ الفعال يفيض على النفس صورة بعد صورة بحسب طلب النفس، وأن يكون إذا أعرضت عنه انقطع الفيض. فإن كان هذا هكذا فلم لاتحتاج كل كَرَّةٍ إلى تعلّم من رأس.

فنقول: إن الحق هو القسم الآخر، وذلك أنه من المحال أن نقول إن هذه الصورة موجودة فى النفس بالفعل التام ولاتعقلها بالفعل التام، إذ ليس معنى أنها تعقلها إلا أن الصورة موجودة فيها، ومحال أن يكون البدن لها خزانة، ومحال أن تكون ذاتها خزانتها، إذ ليس كونها خزانةً لها إلا أن تلك الصورة معقولة موجودة فيها وبهذا تعلقها.

وليس كذلك الذكر والمصورة، فإن إدراك هذه الصورة ليس لهما، بل حفظها فقط، وإنما إدراكها بقوّة اخرى، وليس وجود الصورة المذكورة والمتصورة فى شىء هو إدراك، كما ليس وجود صورة المحسوسات فى الشىء هو حس، ولذلك ليست الأجسام وفيها صورة المحسوسات بمدركة، بل الإدراك يحتاج أن يكون لما من شأنه أن ينطبع بتلك الصورة انطباعاً مّا بما هو قوة مدركة. وأما الذكر والمصورة فإنما تنطبع فيهما الصور بما هى آلة ولها جسم يحفظ تلك الصور قريبا من حامل القوة الدرّاكة وهى الوهم حتى ينظر إليها متى شاء، كما يحفظ الصور المحسوسة قريبا من الحس ليتأملها الحس متى شاء.

فهذا التأويل يحتمله الذكر والمصورة ولاتحتمله النفس، فإن وجود الصورة المعقولة فى النفس هو نفس إدراكها لها، وأيضا سنبين بعد فى

الحكمة الأولى[١] أن هذه الصورة لاتقوم منفردة .

فبقي أن يكون القسم الصحيح هو القسم الأخير ، ويكون التعلم طلب الاستعداد التام للاتصال به ، حتى يكون منه[٢] العقل الذى هو البسيط فتفيض منه الصور مفصلة في النفس بتوسط الفكرة ، فيكون الاستعداد قبل التعلم ناقصا ، والاستعداد بعد التعلم تاما .

واذا تعلم يكون من شأنه أنه إذا خطر بباله ما يتصل بالمعقول المطلوب ، وأقبلت النفس على جهة النظر ـ وجهة النظر هو الرجوع إلى المبدأ الواهب للعقل ـ اتصل به ففاضت منه[٣] قوة العقل المجرد[٤] الذى يتبعه فيضان التفصيل ، وإذا أعرض عنه عادت فصارت تلك الصورة بالقوة ، لكن قوة قريبة جدا من الفعل . فيكون التعلم الأول كمعالجة العين ، فإذا صارت العين صحيحة فمتي شاءت نظرت إلى الشىء الذى منه تأخذ صورة مّا ، وإذا أعرضت عن ذلك الشىء صار ذلك بالقوة القريبة من الفعل . وما دامت النفس البشرية القاسية[٥] فى البدن ، فإنه ممتنع عليها أن تقبل العقل الفعال دفعة ، بل يكون حالها ما قلنا .

وإذا قيل : إن فلانا عالم بالمعقولات ، فمعناه أنه بحيث كلما شاء أحضر صورته فى ذهن نفسه ، ومعنى هذا أنه كلما شاء كان له أن يتصل بالعقل الفعال اتصالا يتصور فيه منه ذلك المعقول ، ليس أن ذلك المعقول

١ـ قال صدر المتالهين فى الأسفار اشار بذلك إلى إبطاله للصور المفارقة التى نسب القول بها إلى افلاطون وشيعته من الاقدمين .

٢ـ اى من العقل الفعال .

٣ـ اى من المبدأ الواهب .

٤ـ اى العلم الاجمالى البسيط .

٥ـ العامية ، عدة نسخ .

حاضر فی ذهنه ومتصور فی عقله بالفعل دائما، ولا كما كان قبل التعلم.

وبتحصيل هذا الضرب من العقل بالفعل[١]، وهو القوة تحصل للنفس أن تعقل بها ما تشاء، فإذا شاءت اتصلت وفاضت فيها الصورة المعقولة، وتلك الصورة هی العقل المستفاد بالحقيقة، وهذه القوة هی العقل بالفعل فينا من حيث بها أن نعقل. وأما العقل المستفاد فهو العقل بالفعل من حيث هو كمال.

وأما التصور للأمور المتخيلة فهو رجوع من النفس إلى الخزائن للمحسوسات. والأول نظر إلى فوق، وهذا نظر إلى أسفل. فإن خلص عن البدن وعوارض البدن فحينئذ يجوز أن يتصل بالعقل الفعال تمام الاتصال ويلقى هناك الجمال العقلی واللذة السرمدية كما نتكلم عليه فی بابه.

واعلم أن التعلم سواء حصل من غير المتعلم أو حصل من نفس المتعلم فإنه متفاوت فيه، فإن من المتعلمين من يكون أقرب إلى التصور، لأن استعداده الذی قبل الاستعداد الذی ذكرناه أقوى، فإن كان ذلك للإنسان فيما بينه وبين نفسه سمی هذا الاستعداد القوی حدسا.

وهذا الاستعداد قد يشتد في بعض الناس، حتى لا يحتاج فی أن يتصل بالعقل الفعال إلى كثير شیء وإلى تخريج وتعليم، بل يكون شديد

١ـ العقل بالفعل: ای العقل بالملكة، والعقل المستفاد.

قال الشيخ فی المبدأ والمعاد ص٩٩: «فاذا حصل للنفس المعقولات المكتسبة صار من جهة تحصيلها لها ـ وإن كانت غير قائمة فيه بالفعل ـ عقلاً بالفعل، لأنّ له ان يعقل متى شاء من غير استيناف طلب، واذا اعتبر وجودها فيه بالفعل قائمة سميت تلك المعقولات عقلاً مستفاداً من خارج ای من العقل الفعال بطلب وحيلة.

الاستعداد لذلك كأنّ الاستعداد الثانى حاصلٌ له، بل كأنّه يعرف كل شيء من نفسه .

وهذه الدرجة أعلى درجات هذا الاستعداد، ويجب أن تسمى هذه الحالة من العقل الهيولانى عقلا قدسيا، وهى من جنس العقل بالملكة، إلا أنه رفيع جدا ليس مما يشترك فيه الناس كلهم .

ولايبعد أن يفيض بعض هذه الأفعال المنسوبة إلى الروح القدسية لقوتها واستعلائها فيضانا على المتخيلة، فتحاكيها المتخيلة أيضا بأمثلة محسوسة ومسموعة من الكلام على النحو الذى سلفت الإشارة إليه .

وممّا يحقّق هذا أن من المعلوم الظاهر أن الأمور المعقولة التى يتوصل إلى اكتسابها إنما تكتسب بحصول الحد الأوسط فى القياس . وهذا الحد الأوسط قد يحصل من ضربين من الحصول :

[تعريف الحدس والذكاء]

فتارة يحصل بالحدس، والحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط والذكاء قوة الحدس .

وتارة يحصل بالتعليم، ومبادئ التعليم الحدس، فإن الأشياء تنتهى لامحالة إلى حدوس استنبطها أرباب تلك الحدوس ثم اوردوها[١] إلى المتعلمين . فجائز إذن أن يقع للإنسان بنفسه الحدس وأن ينعقد فى ذهنه القياس بلاتعلّم[٢] .

وهذا مما يتفاوت بالكم والكيف : أما فى الكم فلأن بعض الناس يكون

١ـ أدّوها، نسخة .

٢ـ بلا معلّم، نسخة .

أكثر عدد حدس للحدود الوسطى، وأما فى الكيف فلأن بعض الناس أسرعُ زمانِ حدسٍ. ولأنّ هذا التفاوت ليس منحصراً فى حد، بل يقبل الزيادة والنقصان دائما، وينتهى فى طرف النقصان إلى من لاحدس له ألبتة، فيجب أن ينتهى أيضا فى طرف الزيادة إلى من له حدس فى كل المطلوبات أو أكثرها، وإلى من له حدس فى أسرع وقت وأقصره.

[القوة القدسية]

فيمكن إذن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس لشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حاسا، أعنى قبولا لها من العقل الفعال فى كل شىء وترتسم فيه الصور التى فى العقل الفعال، إما دفعة، وإما قريبا من دفعة ارتساما لاتقليديا، بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى. فإن التقليديات فى الأمور التى إنما تُعرف بأسبابها ليست يقينيةً عقلية. وهذا ضرب من النبوة، بل أعلى قوى النبوة، والأولى أن تسمى هذه القوة قوة قدسية[1]، وهى أعلى مراتب القوى الإنسانية.

١ـ قال الرازى فى ج١ ص٣٥٤ من المباحث المشرقية: «وتلك القوة تسمى قدسية ومخالفتها لسائر النفوس بالكم والكيف. اما الكم فلانّها اكثر استحضاراً للحدود الوسطى واما الكيف فلانّها اسرع انتقالاً من المبادئ الى الثوانى ومن المقدمات الى النتائج. ويخالف سائر النفوس من جهة اخرى وهى انّ سائر النفوس تعيّن المطالب ثم تطلب الحدود الوسطى المنتجة لها واما النفوس القدسية فيقع الحدّ الاوسط فى ذهنها ويتادى الذهن منه الى النتيجة المطلوبة فيكون الشعور بالحد الاوسط مقدماً على الشعور بالمطلوب».

الفصل السابع

فى عدّ المذاهب الموروثة عن القدماء فى أمر النفس وأفعالها[1] وأنها واحدة أو كثيرة وتصحيح القول الحق فيها

إن المذاهب المشهورة فى ذات النفس وفى أفعالها مختلفة.

فمنها قول من زعم أن النفس ذات واحدة، وأنها تفعل جميع الأفعال بنفسها باختلاف الآلات.

ومن هؤلاء من زعم أن النفس عالمة بذاتها، تعلم كل شيء، وإنما تستعمل الحواس والآلات المقربة للمدركات منها بسبب أن تتنبّه به لما فى ذاتها.

١ـ قال الرازى فى ص٤١٤ ج٢ من المباحث المشرقية: «اعلم انّا قد بيّنا ان نفس الانسان هى ذاته وحقيقته وكل عاقل يعلم ببداهة عقله انّ ذاته و حقيقته امر واحد لا امور كثيرة. وبالجملة فعلم الانسان بوجوده ووحدته علم بديهى جلّى فكيف يكون ذلك مطلوباً بالبرهان؟ بل المطلوب بالبحث والنظر فى كتاب النفس معرفة ماهيتها وقواها و كيفية احوالها من الحدوث والقدم ولكن القدماء لما فرّقوا اصناف الافعال على اصناف القوى ونسبوا كل واحد منها الى قوة اخرى احتاجوا الى بيان انّ فى جملتها شيئاً هو كالاصل والمبدأ وانّ سائر القوى كالتوابع والفروع».

وراجع ص١١١ ج٤ ط١ = ص٥٦ ج٩ ط٢ من الأسفار.

ومنهم من قال: إن ذلك على سبيل التذكّر[1] لها، فكأنّها عرض لها عنده أن نسيت.

ومن الفرقة الأولى[2] من قال: إن النفس ليست واحدة، بل عدة، وأن النفس التي في بدن واحد هي مجموع نفوس: نفسٍ حساسةٍ دراكةٍ، ونفسٍ غضبيةٍ، ونفس شهوانيةٍ. فمن هؤلاء من جعل النفس الشهوانية هي النفس الغذائية، وجعل موضوعها القلب، وجعل له شهوة الغذاء والتوليد جميعا.

ومنهم من جعل التوليد لقوة من هذا الجزء من أجزاء النفس فائضة إلى الانثيين في الذكر والأنثى.

ومنهم من جعل النفس ذاتا واحدة، وتفيض عنها هذه القوى، تختص كل قوة بفعل، وأنها إنما تفعل ماتفعله من الأمور المذكورة بتوسط هذه القوى[3].

فمن قال: إن النفس واحدة فعالة بذاتها احتج بما سيحتج به أصحاب المذهب الأخير مما نذكره.

ثم قال[4]: فإذا كانت واحدة غير جسم استحال أن تنقسم في الآلات وتتكثر، فإنها حينئذ تصير صورة مادية، وقد ثبت عندهم أنها جوهر مفارق بقياسات لاحاجة لنا إلى تعدادها هاهنا، قالوا فهي بنفسها تفعل ما

١ـ اى التذكر للمدركات، و لعل الفرق بين التنبّه والتذكر بعروض الغفلة في الاول والنسيان في الثاني.

٢ـ أي القائلون بان النفس تعلم كل شيء بحسب ذاتها.

٣ـ وهذا مختار الشيخ.

٤ـ في تعليقة نسخة: اى من قال إنّ النفس واحدة فعالة بذاتها.

تفعل بآلات مختلفة .

والذين قالوا من هؤلاء[1] : إن النفس علاّمة بذاتها ، احتجوا وقالوا : لأنها إن كانت جاهلة عادمة للعلوم فإما أن يكون ذلك لها لجوهرها أو يكون عارضا لها ، فإن كان لجوهرها استحال أن تعلم ألبتة[2] ، وإن كان عرضا لها فالعارض يعرض على الأمر الموجود[3] للشيء . فيكون موجودا للنفس أن تعلم الأشياء لكن عرض لها أن جهلت بسبب ، فيكون السبب إنما يتسبب للجهل لا للعلم . فإذا رفعنا الأسباب العارضة بقي لها الأمر الذي في ذاتها ، ثم إذا كان الأمر الذي لها في ذاتها هو أن تعلم فكيف يجوز أن يعرض لها بسبب من الأسباب أن تصير لاتعلم وهي بسيطة روحانية لاتنفعل ، بل يجوز أن يكون عندها العلم وتكون معرضة عنه مشغولة ، إذا نبّهت علمت ، وكان معنى التنبيه ردّها إلى ذاتها وإلى حال طبيعتها ، فتصادف نفسها عالمة بكل شيء[4] .

١ـ في تعليقة نسخة : أي من الذين قالوا إنّ النفس واحدة .

٢ـ في تعليقة نسخة : لأن الصفة الذاتية اللازمة ممتنعة الزوال .

٣ـ في تعليقة نسخة : اي الامر الطبيعي الموجود للشيء وهو كونه عالماً فيما نحن فيه .

٤ـ قال الفخر في ص٤٩٦ ج١ من المباحث المشرقية : «إن هذا باطل لأن الصورة العقلية إما أن تكون حاضرة في النفس موجودة فيها بالفعل أو لاتكون . فإن كانت حاضرة بالفعل وجب أن يكون لها شعور بذلك الحضور إذ لامعنى للشعور إلاّ ذلك الحضور ، وإن لم تكن حاضرة بالفعل لم يكن ذلك ذاتياً لأن الأمور الذاتية لاتكون مفارقة زائلة . وأما قولهم خلوها عن العلوم أمر ذاتي او عرضي . فنقول لسنا نقول إن النفوس تقتضي لاوجود العلم بل نقول إنّها لاتقتضي وجود العلم بل العلم لها ممكن الحصول فاذا لم يوجد السبب لم يكن حاصلاً ولكن ليس كل ما كان معدوماً كان واجب العدم وإلا لكان كل ممكن معدوم واجب العدم او كل ممكن موجوداً (وإلا لما كان ممكن معدوماً . خ ل) .

وأما أصحاب التذكر فإنّهم احتجوا وقالوا: إنه لو لم تكن النفس علمت وقتاً ما[1] تجهله الآن وتطلبه لكانت إذا ظفرت به لم تعلم أنه المطلوب، كطالب العبد الآبق؛ وقد فرغنا عن ذكر هذا في موضع آخر وعن نقضه[2].

والذين كثّروا النفس، فقد احتجوا وقالوا: كيف يمكننا أن نقول: إن الأنفس كلها نفس واحدة، ونحن نجد النبات وله النفس الشهوانية[3]، أعني التي ذكرناها في هذا الفصل، وليس له النفس المدركة الحاسة المميزة، فتكون لامحالة هذه النفس شيئا منفردا بذاته دون تلك النفس،

١ـ موصولة.

٢ـ أي في المنطق وفي تعليقة نسخة: قال صدر المتالهين في الاسفار: «هذه شبهة مذكورة في أوائل كتب الميزان مع حلّها. وهي أن كل قضية لها موضوع ومحمول ونسبة بينهما فإذا كانت مطلوبة يجب أن لايكون المطلوب تصور الطرفين أو تصور النسبة بينهما. بل المطلوب هو إيقاع تلك النسبة أو انتزاعها أي الحكم بثبوتها أو لاثبوتها وإذا وقعت الفكرة وتادت إلي الإذعان بها أو بسلبها عرفنا أن المطلوب قد حصل فالمطلوب كان معلوماً من وجه التصور وإن كان مجهولاً من وجه التصديق لأن أجزائها كانت متصورة معلومة وليست هي مطلوبة والذي منه مطلوب لم يكن قبل الاكتساب حاصلاً فلكل مطلوب علامة فإذا وجده الطالب عرف أنه مطلوب بتلك العلامة انتهى». كذا في باب التصور فإن المطلوب التصوري مجهول بالكنه والذاتيات ومعلوم بالوجه والعرض أو مجهول من حيث عرضي من العرضيات ومعلوم بعرضي آخر.

اقول: اليك نصّ عبارة الاسفار (ص٣٢٠ ج١ ط١ = ص٤٩٢ ج٣ ط٢): «... والذي منه مطلوب لم يكن قبل الاكتساب حاصل. وكذا في باب التصور فإنّ الذي يكتسب بالطلب والتفكر غير الذي هو حاصل قبل الطلب فلكل مطلوب علامة فاذا وجده الطلب عرف أنه مطلوبه بتلك العلامة والطالب عرف أنّه مطلوبه بتلك العلامة.» انتهى.

٣ـ في تعليقة نسخة: أي الغذائية فلاحس ولاغضب.

ثم نجد الحيوان وله هذه النفس الحساسة الغضبية، ولاتكون هناك النفس النطقية أصلا، فتكون هذه النفس البهيمية نفسا على حدة. فإذا اجتمعت هذه الأمور في الإنسان، علمنا أنه قد اجتمع فيه أنفسٌ متباينة مختلفة الذوات، قد يفارق بعضها بعضا، فلذلك تختص كل واحدة منها بموضع، فيكون للمميزة الدماغ، ويكون للغضبية الحيوانية القلب، ويكون للشهوانية الكبد.

فهذه هي المذاهب المشهورة في أمر النفس وليس يصح منها إلا المذهب الأخير[1] مما عُدّ أوّلا فلنبين صحته. ثم نُقبل على حلّ الشُبَه التي أوردوها.

فنقول: قد بان مما ذكرناه أن الأفعال المتخالفة هي بقوى متخالفة وأن كل قوة من حيث هي فإنما هي كذلك[2] من حيث يصدر عنها الفعل الأول الذي لها فتكون القوة الغضبية لاتنفعل من اللذات ولا الشهوانية من المؤذيات ولاتكون القوة المدركة متأثرة مما تتأثر عنه هاتان ولاشيء من هاتين من حيث هما قابلٌ للصور المدركة متصورٌ لها. فإذا كان هذا متقررا فنقول:

إنه يجب أن يكون لهذه القوى رباط يجمع كلها وتجتمع إليه، وتكون نسبته إلى هذه القوى نسبةَ الحس المشترك إلى الحواس التي هي الرواضع. فإنا نعلم يقينا أن هذه القوى يشغل بعضها بعضا، ويستعمل بعضها بعضا، وقد عرفت هذا فيما سلف. ولو لم يكن رباط يستعمل هذه

١ـ وهو ان النفس ذات واحدة تفيض عنها هذه القوى.

٢ـ في تعليقة نسخة: اي متخالفة الافعال.

فيشتغل ببعضها عن بعض فلا يستعمل ذلك البعض ولايدبره، لما كان بعضها يمنع بعضاً عن فعله بوجه من الوجوه ولاينصرف عنه. لأن فعل قوة من القوى إذا لم يكن لها اتصال بقوة أخرى، لايمنع القوة الأخرى عن فعلها إذا لم تكن الآلة مشتركة ولا المحل مشتركا ولا أمر يجمعهما غير ذلك مشتركا. ونحن نرى أن الإحساس يُثير الشهوة، والقوة الشهوانية لاتنفعل عن المحسوس من حيث هو محسوس[١]، فإن انفعل لا من حيث هو محسوس لم يكن الانفعال الذي يكون لشهوة ذلك المحسوس، فيجب لا محالة أن يكون هو الذي يحس. وليس يجوز أن تكون القوتان واحدة، فبين أن القوتين لشيء واحد، فلهذا يصدق أن نقول: إنا لما أحسنا اشتهينا، أو لما رأينا كذا غضبنا[٢].

وهذا الشيء الواحد الذي تجتمع فيه هذه القوى هو الشيء الذي يراه كلٌ منا أنه ذاته، حتى يصدق أن نقول لما أحسسنا اشتهينا.

وهذا الشيء لايجوز أن يكون جسما:

أما أولا، فلأن الجسم بما هو جسم ليس يلزمه أن يكون مجمع هذه

١ـ بل الحاس ينفعل عن المحسوس.

٢ـ قال الفخر في ص ٤٠٦ ج٢ من المباحث المشرقية في تقرير هذه الحجة: «إنّ هذه القوى تارة تكون متعاونة على الفعل وتارة تكون متدافعة. أما المعاونة فلأنا نقول: متى احسسنا الشيء الفلاني اشتهينا أو غضبنا. وأما المدافعة فلأنا إذا توجهنا إلى التفكر اختلّ الحس أو إلى الحس اختل الغضب أو الشهوة.
وإذا ثبت ذلك فنقول لولا وجود شيء مشترك لهذه القوى يكون كالمدبّر لها بأسرها لامتنع وجود المعاونة والمدافعة لأن فعل كل قوة إذا لم يكن له اتصال بالقوة الأخرى وليست الآلة مشتركة بل لكل واحد منها آلة مخصوصة وجب أن لايحصل بينها هذه الممانعة والمعاونة».

القوى ، وإلا كان كل جسم له ذلك ، بل لأمر به يصير كذلك ، ويكون ذلك الأمر هو الجامع الأول ، وهو كمال الجسم من حيث هو مجمع ، وهو غير الجسم ، فيكون إذن المجمع هو شىء غير جسم وهو النفس .

وأما ثانيا ، فقد تبين أن من هذه القوى ماليس يجوز أن يكون جسمانيا مستقرأ فى جسم .

فإن تُشكك فقيل : إنه إن جاز أن تكون هذه القوى لشىء واحد ، مع أنها لاتجتمع معا فيه ، إذ بعضها لايحل الأجسام وبعضها يحلّها ، فتكون مع افتراقها من غير أن تكون بصفةٍ واحدةٍ منسوبةً[١] إلى شىء واحد ، فلم لايكون كذلك الآن وتكون كلها منسوبة إلى جسم أو جسمانى .

فنقول لأن هذا الذى ليس بجسم ، يجوز أن يكون منبع القوى فيفيض عنه بعضها فى الآلة ، وبعضها يختص بذاته ، وكلها يؤدّى إليه نوعا من الأداء . واللواتى تكون فى الآلة تجتمع فى مبدأ يجمعها فى الآلة ذلك[٢] المبدأ ، وهو[٣] فائض عن الغنىّ عن الآلة كما نُبيّن حاله بعد فى حل الشبه . وأما الجسم فلايمكن أن تكون هذه القوى كلها فائضة منه ، فإن نسبة القوى إلى الجسم ليس على سبيل الفيضان ، بل على سبيل القبول ، والفيضان يجوز أن يكون على سبيل مفارقة الفيض عن المفيض[٤] ، والقبول لايجوز أن يكون على تلك السبيل .

وأما ثالثا فإن هذا الجسم إما أن يكون جملة البدن ، فيكون إذا نقص

١ـ خبر «كان» فى قوله : «فتكون مع افتراقها» .
٢ـ فاعل قوله : «يجمعها» .
٣ـ اى ما فى الآلة .
٤ـ مفارقة المفيض عن الفيض . كما فى نسخة مصحَحة .

منه شيء لايكون مانشعر به أنّا نحن[١] موجودا، وليس كذلك، فإني أكون أنا وإن لم أعرف أن لي يدا ورجلا أو عضوا من هذه الأعضاء، على ما سلف في مواضع أخرى، بل أظن أن هذه توابعي، وأعتقدُ أنها آلات لي أستعملها في حاجات، لولا تلك الحاجات لما احتيج إليها، وأكون أنا أيضا أنا ولستُ هي.

ولنَعد إلى ماسلف ذكره منا[٢] فنقول:

لو خَلق إنسان دفعة واحدة، وخلق متباين الأطراف، ولم يُبصر أطرافه، واتفق أن لم يمسّها، ولاتماسّت، ولم يسمع صوتا، جَهِلَ وجود جميع أعضائه، وعلم وجود إنيته شيئا واحدا مع جهل جميع ذلك. وليس المجهول بعينه هو المعلوم، وليست هذه الأعضاء لنا في الحقيقة إلا كالثياب التي صارت لدوام لزومها إيانا كأجزاء منا عندنا. وإذا تخيلنا أنفسنا لم نتخيلها عُراة، بل نتخيلها ذوات أجسام كاسية، والسبب فيه دوام الملازمة. إلا أنا قد اعتَدْنا في الثياب من التجريد والطرح ما لم نَعْتَد في الأعضاء، فكان ظُننا الأعضاءَ أجزاءً منا آكد من ظننا الثيابَ أجزاءً منا.

وأما إن لم يكن ذلك[٣] جملة البدن، بل كان عضوا مخصوصا، فيكون ذلك العضو هو الشيء الذي أعتقده أنه لذاته أنا، أو يكون معنى ما أعتقده أنه أنا ليس هو ذلك العضو، وإن كان لابد له من العضو. فإن كان ذات ذلك العضو وهو كونه قلبا أو دماغا أو شيئا آخر أو عدة أعضاء بهذه

١ـ في غير واحدة من النسخ: مانشعر نحن. وموجوداً خبر لايكون.
٢ـ في آخر الفصل الاول من المقالة الاولى.
٣ـ في تعليقة نسخة: اى الجسم الذى يكون محل النفس.

الصفة هويتها أو هوية مجموعها هو الشيء الذى أشعرُ به أنّه أنا ، فيجب أن يكون شعورى بأنا شعورى بذلك الشيء . فإن الشيء لايجوز من جهة واحدة أن يكون مشعورا به وغير مشعور به ، وليس الأمر كذلك ، فإنى إنما أعرف أن لى قلبا ودماغا بالإحساس والسماع والتجارب ، لا لأنى أعرف أنى أنا ، فيكون إذن ليس ذلك العضو لنفسه الشيء الذى أشعرُ به أنه أنا بالذات ، بل يكون بالعرض أنا ، ويكون المقصود بما أعرفه منى أنى أنا الذى أعْنيه فى قولى : أنا أحسستُ وعقلتُ وفعلتُ ، وجمعتُ هذه الأوصاف ، شيئا آخر هو الذى أُسمّيه أنا .

فإن قال هذا القائل : إنك أيضا لاتعرفه أنه نفس .

فأقول : إنى دائما أعرفه على المعنى الذى أسميه النفس[1] ، وربما لا أعرف تسميته باسم النفس . فإذا فهمتُ ما أعنى بالنفس ، فهمت أنه ذلك الشيء ، وأنه المستعمل للآلات من الحركة والدراكة . وإنما لا أعرف مادمت لا أفهم معنى النفس ، وليس كذلك حال قلب ولادماغ فإنى أفهم معنى القلب والدماغ ولا أعلم ذلك ، فإنى إذا عنيتُ بالنفس أنه الشيء الذى هو مبدأ هذه الحركات والإدراكات التى لى ومنتهاها فى هذه الجملة عرفتُ أنه إما أن يكون بالحقيقة أنا أو يكون هو أنا مستعملا لهذا البدن ، فكأنى الآن لا اقدر أن أميز الشعور بأنا مفردا عن مخالطة الشعور بأنه مستعمل للبدن ومقارن للبدن . وأما أنه جسم أو ليس بجسم ، فليس يجب عندى أن يكون جسما ، ولايتخيل هو[2] لى جسما من الأجسام

١ـ فى تعليقة نسخة : وهو انه الشيء الذى هو مبدأ هذه الحركات والادراكات .

٢ـ فى تعليقة نسخة : اى الشيء الذى هو مبدأ هذه الحركات والادراكات .

ألبتة، بل يتخيل لى وجوده فقط من غير جسمية. فيكون قد فهمتُه من جهة أنه ليس بجسم، إذ لم أفهم الجسمية، مع أنى فهمته.

ثم إذا حققت فإنى كلما عرضت[١] جسمية لهذا الشىء الذى هو مبدأ هذه الأفعال، لم يجز أن يكون ذلك الشىء جسما، فبالحرى أن يكون تمثله الأول فى نفسى أنه شىء مخالف لهذه الظواهر وأن تُغْلطنى[٢] مقارنة الآلات ومشاهدتها وصدور الأفعال عنها، فأظن أنها كالأجزاء منى، وليس إذا غُلط فى شىء وجب له حكم، بل الحكم لما يلزم أن يعقل. وليس إذا كنتَ طالبا لوجوده[٣] ولكونه غير جسم فقد كنتَ جاهلا بهذا جهلا مطلقا، بل كنت غافلا عنه. وكثيرا مايكون العلم بالشىء قريبا، فيغفل عنه، ويصير فى حد المجهول، ويُطلب من موضع أبعد. وربما كان العلم القريب جاريا مجرى التنبيه، وكان مع خفة المؤونة فيه كالمذهوب عنه، فلاترجع الفطنة إلى طريقه لضعف الفهم، فيحتاج أن يؤخذ فيه مأخذ بعيد.

فبين من هذا أن لهذه القوى مجمعا هو الذى تُؤدّى كلها إليه، وأنه غير جسم وإن كان مشاركا للجسم أو غير مشارك.

وإذ قد بينا صحة هذا الرأى فيجب أن نحل الشبه المذكورة.

أما الشبهة الأولى، فنقول: إنه ليس يجب إذا كانت النفس واحدة الذات أن لاتفيض عنها فى أعضاء مختلفة قوى مختلفة، بل من الجائز أن يكون أولُ مايفيض عنها فى البزر والمنى قوةَ الإنشاء، فتُنشئ أعضاءً على

١ـ فرضت، نسخة.

٢ـ اغلطه اى اوقعه فى الغلط.

٣ـ اى وجود ذلك المبدأ.

حسب موافقة أفعال تلك القوة، ويستعدّ كلّ عضو لقبول قوة خاصة لتفيض عنه، ولولا ذلك لكان خلق البدن معطلا لها.

وأما من تشكك فجعل النفس عالمة لذاتها فهو فاسد، فإنه ليس يجب إذا كان جوهر النفس خاليا بذاته عن العلم أن يستحيل له وجود العلم. فإنه فرق بين أن يقال: إن جوهر الشيء باعتبار ذاته لايقتضي العلم، وبين أن يقال: إن جوهره بذلك الاعتبار يقتضي أن لايعلم، فإن لزوم الجهل مع كل واحد من القولين مختلف.

فإنا إذا سلمنا[1] أن النفس بجوهرها جاهلة، فإنما نعني أن جوهرها إذا انفرد ولم يتصل به سبب من خارج لزمه الجهل، بشرط الانفراد مع شرط الجوهر، لابشرط الجوهر وحده. ولسنا نعني بهذا أن جوهرها جوهر لايعرّى عن الجهل.

وإن لم نسلّم، بل قلنا: إن ذلك[2] أمر عارض لها، فليس يجب أن يكون مثل هذا العارض واردا على الأمر الطبيعي، فإنه ليس إذا قلنا: إن الخشبة خالية عن صورة السريرية، وأن ذلك الخلو ليس لجوهرها[3]، بل أمر عارض لها جائز الزوال، كان هذا القول كأنّا نقول[4]: يجب أن يكون قد كانت فيه صورة السريرة فانفسخت[5].

من المحال أيضا ما قاله المتشكك من ارتداد الشيء[6] إلى ذاته، فإن

١ـ فإنا وإن سلمنا، نسخة.

٢ـ أي كون النفس بجوهرها جاهلة.

٣ـ بجوهرها، نسخة.

٤ـ كأنك تقول يجب، نسخة.

٥ـ ثم انفسخت، نسخة.

٦ـ أي النفس.

الشيء لايغيب ألبتة عن ذاته، بل ربما قيل إنه قد يغيب عن أفعال تختص بذاته، وتتم بذاته وحدها، وإنما يتوسع فيقال هذا، لأن هذه الأفعال لاتكون موجودة له، بل لاتكون موجودةً أصلا. وأما ذاته فكيف تكون غير موجودة لنفسها وبالحقيقة، فإن أفعاله لايجوز أن يقال فيها إنه يغيب عنها لأن الغائب هو موجود في نفسه غيرموجود للشيء، وهذه الأفعال ليست موجودة أصلا إلا وقت مايوجدها فلايكون غائبا عنها، وأما ذات الشيء فلايغيب الشيء عنه ولايرجع إليه.

وأما أصحاب التذكر فقد نقض احتجاجهم في الصناعة الآلية[1].

وأما حجة هؤلاء الذين يجزّئون النفس فقد أُخذ فيها مقدمات باطلة، من ذلك قولهم: إنه توجد النفس النباتية مفارقة للحساسة، فيجب أن يكون في الإنسان شيء آخر غيره. فإن هذه المقدمة سوفسطائية.

وذلك لأن المفارقة تتوهم على وجوه، والتي يحتاج إليها هاهنا وجهان:

أحدهما أنه قد تتوهم لها مفارقة، كما للّون عن البياض وللحيوان عن الإنسان إذ توجد هذه الطبيعة في غير البياض وتلك في غير الإنسان بأن يقارن كل[2] فصلا آخر.

وقد تتوهم مفارقة، كما للحلاوة المقارنة للبياض في جسم. فإنها قد توجد مفارقة له، فتكون الحلاوة والبياض قوتين مختلفتين لايجمعهما

١ـ قوله قدّس سرّه: «في الصناعة الآلية» يعني بها المنطق. وفي بعض النسخ حرفّت الآلية بالآلهية. قال ـ قدّس سرّه ـ في الفصل العاشر من رابعة برهان الشفاء و هو آخر كتاب البرهان: «وإن كنا نعلم ثم نسينا، متى كنا نعلم وفي ايّ وقت نسينا وليس يجوز أن نعلمها ونحن أطفال ونساها بعد الاستكمال ثم نتذكرها بعد مدّة اخرى عند الاستكمال ...» فراجع.

٢ـ أي كل من اللون والحيوان.

شيء واحد[١]. وأليق المفارقات بالنفس النباتية للنفس الحساسة هو القسم الأول، وذلك لأن النفس النباتية الموجودة في النخلة لاتشارك القوة النامية الموجودة في الإنسان ألبتة في النوع[٢]، فإن تلك القوة[٣] ليست بحيث تصلح لأن تقارن النفس الحيوانية ألبتة، ولا القوة النامية التي في الحيوان تصلح لأن تقارن النفس النخليّة، ولكن يجمعهما معنى واحد[٤] وهو أن كل واحدة منهما تغذّى وتنمي وتولّد وإن كانت تنفصل عنه بعد ذلك بفصلٍ مقوّم منوع، لابعرض فقط. والمعنى الموجود فيهما جميعا هو جنس القوة النباتية التي للإنسان، ويفارق على جهة مايفارق المعنى الجنسي.

ونحن لانمنع أن يوجد جنس هذه القوى لأشياء أخرى، وليس في ذلك أنه يجب أن لاتجتمع هذه القوى في الإنسان لنفس واحدة، بل ليس يجب من ذلك أن لاتكون الطبيعة النامية الموجودة في الحيوان مقولة على النفس الحيوانية التي له حتى تكون نفسه الحيوانية هي تلك القوة، كما أن الإنسان ليس شيئا غير حصته في جنس الحيوانية. وهذا شيء قد تحقق لك في المنطق، فهذا ليس يوجب أن تكون النفس النباتية التي في الإنسان غير النفس الحيوانية، فضلا عن أن تكونا قوتي نفس واحدة، فليس إذن النباتية التي في الإنسان توجد ألبتة مفارقة بنوعها للإنسان[٥].

١ـ اي معنى واحد جنسي. وفي نسخة مصحّحة: «لايجمعهما شيء واليق ...»

٢ـ بل في الجنس.

٣ـ اي التي في النخلة.

٤ـ اي جنسي.

٥ـ بل تكون مفارقة بجنسها.

واحتجاجهم غير منتفع به إذا كانت القوة لاتفارق بنوعيتها، بل بجنسيتها، وهما مختلفان. ومع ذلك فلنضع القوة النباتية في الحيوان مخالفة للقوة الحيوانية فيه، كأنّ كل واحدة منهما نوع محصّل منفرد بنفسه، وليس أحدهما الآخر، ولامقولا عليه، فما في ذلك مما يمنع أن تكون القوتان جميعا في الحيوان[١] لنفس الحيوان، كما أنه ليس إذا وجدت الرطوبة في غير الهواء، وليست مقارنة للحرارة، يجب من ذلك أن لاتكون الرطوبة والحرارة في الهواء لصورة واحدة أو لمادة واحدة، وليس إذا كانت حرارة توجد غير صادرة عن الحركة، بل عن حرارة أخرى، يجب من ذلك أن الحرارة في موضع آخر ليست تابعة للحركة.

ونقول: ليس يمتنع أن تكون هذه القوى متغايرة بالنوع أيضا، وتنسب إلى ذات واحدة هي فيها. فأما كيفية تصور هذا فهو أن الأجسام العنصرية[٢] تمنعها صرفية التضاد عن قبول الحياة، فكلما أمْعَنْتَ في هَدم

١ـ في تعليقة نسخة: اى تكون نفس الحيوان اصلاً والقوة الحيوانية والنباتية تابعتان لها.

٢ـ قوله قدس سره: «إن الأجسام العنصرية» هذا أصل قويم وأساس رصين في البحث عن اعتدال المزاج وفيضان النفس والمعارف عليها بحسبه ومنه تستفاد كثير من المسائل الحكمية المتقنة، منها احكام النفوس المكتفية كعلم الإمام واخباره عن المغيبات مثلاً، ومنها البحث عن التضاد كما عنون في الفصلين الرابع والخامس من الموقف الثامن من الهيات الاسفار من انه لولا التضاد ماصحّ حدوث الحادثات، وانّه لولا التضاد لما صحّ الكون والفساد، وانه لولا التضاد ما صح دوام الفيض من المبدأ الجواد (ص١١٦ ـ ١١٨ ج٣ ط١).

ثم تجد البحث عن المضادة الاولى في سادس الثالثة من الهيآت هذا الكتاب، أعني الشفاء، ايضاً مايجديك في البحث عن التضاد، وتفصيل البحث عن ذلك يطلب في رسالتنا في التضاد.

←

طَرَف من التضاد و ردّه إلى التوسط الذى لاضد له جعلت تضرب إلى شبه بالأجسام السماوية، فتستحق بذلك قبول قوة مُحيية من الجوهر المفارق المدبر.

ثم إذا ازدادت قربا من التوسط ازدادت قبول حياة حتى تبلغ الغاية التى لايمكن أن يكون أقرب منها إلى التوسط، ولا أهدم منها للطرفين المتضادين، فتقبل جوهرا مقارب الشبه من وجه مّا للجوهر المفارق كما للجواهر السماوية، فيكون حينئذ ما كان يحدث فى غيره من المفارق يحدث فيه من نفس هذا الجوهر المقبول المتصل به الجوهر.

ومثال هذا فى الطبيعيات: لنتوهم مكان الجوهر المفارق نارا أو شمسا، ومكان البدن جرما يتأثر عن النار وليكن كرة ما[1]، وليكن مكان النفس النباتية تسخينها إياها، ومكان النفس الحيوانية إنارتها فيها، ومكان النفس الإنسانية اشتعالها فيها نارا.

فنقول: إن ذلك الجرم المتأثر كالكرة[2]، إن كان ليس وضعه من ذلك المؤثر فيه وضعا يقبل الاشتعال منه نارا ولا إضائة وإنارة، ولكن وضعا يقبل تسخينه لم يقبل غير ذلك. فإن كان وضعه وضعا يقبل تسخينه، ومع ذلك هو مكشوف له أو مستشف أو على نسبة إليه يستنير بها عنه استنارة قوية، فإنه يتسخّن عنه ويستضىء معا، ويكون الضوء الواقع فيه منه هو مبدأ أيضا مع ذلك المفارق لتسخّنه. فإن الشمس إنما تسخن بالشعاع، ثم إن كان الاستعداد أشد وهناك ما من شأنه أن يشتعل عن المؤثر الذى من

→ ثم فى عدة مواضع من تمهيد القواعد لصائن الدين على بن تركة يبحث عن الاعتدال المذكور فى معرفة الانسان الكامل نافعة جداً فراجع.

١ و ٢ـ «كوّة ما»، «كالكوّة» كما فى نسخة مصحّحة.

شأنه أن يحرق بقوته أو شعاعه اشتعل فحدثت الشعلة جرما شبيها بالمفارق من وجه، وتكون تلك الشعلة أيضا مع المفارق علة للتنوير والتسخين معا حتى لوبقيت وحدها لاستتم أمر التنوير والتسخين، ومع هذا فقد كان يمكن أن يوجد التسخين وحده، أو التسخين والتنوير وحدهما، ولم يكن المتأخر منهما مبدأ يفيض عنه المتقدم[1]، وكان إذا اجتمعت الجملة[2] يصير حينئذ كل ما فرض متأخرا مبدأ أيضا للمتقدم وفائضا عنه المتقدم.

فهكذا فليتصور الحال في القوى النفسانية وسيأتي في بعض الفنون المتأخرة ما نشرح صورة الأمر في هذا حيث نتكلم في تولد الحيوان.



١ـ في تعليقة نسخة: أي إذا كان وحده لايكون فيه المتقدم والمتاخر حتى يقال انّ المتاخر يفيض عنه المتقدم.

٢ـ قوله قدس سره: «وكان اذا اجتمعت الجملة...»، أقول النبات والقوة النباتية متقدمة على الحيوانية وهي على الانسانية فكل واحدة منهما لاتكون علة انشائية للمتقدمة منها اذا لوحظت بحسب نوعيتها وكذلك للمتاخرة عنها، وامّا اذا اجتمعت كالنفس الانسانية مثلاً كانت المتاخرة علة منشئة للمتقدمة منها وذلك لان النفس النطقية إذا وجدت كانت ماقبلها من النباتية والحيوانية منشاة معها بوجودها الجمعي الأحدي. فافهم. ١٣٦٣/٣/٥هـ. ش.

الفصل الثامن

فى بيان الآلات التى للنفس

فبالحريّ أن نتكلم الآن فى الآلات للنفس، فنقول:

إنه قد أفرط الناس فى أمر الأعضاء التى تتعلق بها القوة الرئيسة من النفس إفراطا فى جنبتى اللجاج، وركنوا إلى تعسف كثير وتعصب شديد مال إليه كل واحد من الفريقين حتى خرج من الحق.

وأكثرهم غلطا من جعل النفس ذاتا واحدة وقضى مع ذلك أن الأعضاء الرئيسة كثيرة، فإنه لما خالف فيه الفلاسفة القائلة بتكثر أجزاء النفس، ووافق من قال بوحدانيتها، لم يعلم أنه يلزمه أن يجعل العضو الرئيس واحدا، وهو الذي يكون به اوّل تعلق النفس. وأما المكثّرون لأجزاء النفس فما عليهم أن يجعلوا لكل جزء منه معدنا مخصوصا ومركزاً مفرداً.

فنقول أولا: إن القوى النفسانية البدنية مطيتها الأولى جسم لطيف نافذ فى المنافذ روحانى، وإنّ ذلك الجسم هو الروح، وإنه لولا أن قوى النفس المتعلقة بالجسم تنفذ محمولة فى جسم لما كان سدّ المسالك حابسا لنفوذ القوى المحركة والحساسة والمتخيلة أيضا، وهو حابس

ظاهر الحبس عند من جرّب التجارب الطبية، وهذا الجسم نسبته إلى لطافة الأخلاط وبخاريتها[١] نسبة الأعضاء إلى كثافة الأخلاط، وله مزاج مخصوص، ومزاجه يتغير أيضا بحسب الحاجة إلى اختلاف يقع فيه ليصير به حاملا لقوى مختلفة، فإنه ليس يصلح المزاج الذى منه يغضب للمزاج الذي معه يشتهي أو يحس، ولا المزاج الذى يصلح للروح الباصر هو بعينه الذى يصلح للروح المحرك. ولو كان المزاج واحدا لكانت القوى المستقرة فى الروح واحدة وأفعالها واحدة، فإذا كانت النفس واحدة. فيجب أن يكون لها أول تعلق بالبدن، ومن هناك تدبّره وتنميه، وأن يكون ذلك بتوسط هذا الروح، ويكون أول ما تفعل النفس، تفعل العضو الذى بوساطته تنبعث قواه فى سائر الأعضاء بتوسط هذا الروح، وأن يكون ذلك العضو أول متكوّن من الأعضاء وأول معدن لتولد الرّوح. وهذا هو القلب[٢]، يدل على ذلك ما حققه التشريح المتقن، وسنزيد هذا المعنى شرحا فى الفن الذى فى الحيوان.

فيجب أن يكون أول تعلق النفس بالقلب، وليس يجوز أن تتعلق بالقلب ثم بالدماغ، فإنها إذا تعلقت بأول عضو صار البدن نفسانيا، وأما

١ـ فى تعليقة نسخة: اى الروح تحصل من لطافة الأخلاط كما ان الاعضاء تحصل من كثافة الأخلاط.

٢ـ قال الآملي فر شرح القانون: اختلفوا فى أول مايتكون من الأعضاء، فذهب القدماء من الأطباء إلى أنه فقرات الظهر لأنّها أساس البدن. وذهب بقراط إلى أنه الدماغ. وقال محمدبن زكريا إنه الكبد. وقال الشيخ هو السرة اذ منها يأتى غذاء الجنين ولولاها لم يتحقق شيء من الأعضاء. وهذا ضعيف لجواز أن يكون تكوّن العصب مقدّماً عليها لكن ظهوره حسّاً وتمامه يكون مؤخراً.»

الثانى فإنما تفعل لامحالة بتوسط هذا الأول. فالنفس تحيى الحيوان بالقلب، لكن يجوز أن تكون قوى الأفعال الأخرى تفيض من القلب إلى الأعضاء الأخرى، لأن الفيض يجب أن يكون صادرا من أول متعلق به، فيكون الدماغ هو الذى يتم فيه مزاج الروح الذى يصلح لأن يكون حاملا لقوى الحس والحركة إلى الأعضاء حملا يصلح معه أن تصدر عنها أفعالها. وكذلك حال الكبد بالقياس إلى قوى التغذية، ولكن يكون القلب هو المبدأ الأول الذى أول تعلقه به ومنه ينفذ إلى غيره ويكون الفعل فى أعضاء أخرى. كما أن مبدأ الحس عند مخالفى هذا القول إنما هو فى الدماغ، لكن أفعال الحس لاتكون به وفيه، بل فى أعضاء أخرى كالجلد وكالعين وكالأذن.

وليس يجب من ذلك ان لايكون الدماغ مبدأ، لذلك أيضاً لجواز أن يكون القلب مبدأ لقوى التغذية ولكن أفعالها فى الكبد، ولقوى التخيل والتذكر والتصور ولكن أفعالها فى الدماغ، بل ينبغى أن يكون المبدأ للقوى المختلفة غير صالح لأن يصدر عن معدنها جميع افعالها، بل يجب أن تتفرع فى آلات مختلفة تتخلق بعد ذلك العضو تخلقا وتفيض من ذلك العضو إليها قوة ملائمة لمزاج ذلك الفرع واستعداده، على ما ستقف عليه فى ذكر الحيوان، حتى لايكون على العضو الذى هو المبدأ ثقل.

ولذلك خلقت العصب للدماغ والأوردة للكبد، كانّ الدماغ والكبد مبدأين أولين للحس والحركة والتغذية أو كانا مبدأين ثانيين. وإذا فاض من القلب قوة التكوين والتخليق إلى الدماغ فيكوّن الدماغ؛ فلاكثير بأس بأن يكون الدماغ يرسل من نفسه آلة يستمد بها الحس والحركة من القلب،

أو يكون القلب ينفذ إليه[١] الآلة التى بتوسطها ينفذ اليه[٢] الحس والحركة. فلايجب أن يقع من المضايقة فى أمر خلقة العصب أن مبدأها من القلب أو من الدماغ ما هو ذا يقع، بل نسلم أنه من الدماغ ويستمد من القلب، كما أن الكبد يُرسل إلى المعدة ما يستمد منها فيه ولها أيضا عروق تمد غيرها بها. فليس يجب أن يكون العضو الذى هو مبدأ قوة فيه[٣] أيضا أول أفعال تلك القوة، وأن يكون[٤] آلة لأفعال تلك القوة، بل يجوز أن تكون الآلة خلقت للاستمداد من شىء آخر، وأن يكون إنما يستمد بعد تخلّقها[٥]، حتى يكون الدماغ أول ما يخلق لم يكن مبدأ للحس والحركة بالفعل، بل مستعدا لأن يصير مبدأ مّا للأعضاء التى بعده إذا استمد من غيره بعد أن تتخلق آلة الاستمداد من غيره له، فلما تخلق منه عصب ذاهب إلى القلب استمد الحس والحركة منه[٦] حينئذ. ويمكن أن يكوّن[٧] مع تخلق هذا المنفذ بلا تأخر فلاتكون فى نفوذه عنه[٨] إلى القلب حجة أيضا ولا شبه حجة، بل كما يخلق الدماغ يخلق معه من مادته شىء نافذ إلى القلب غريب عن القلب استمد منه الحس والحركة. على أن نبات هذا العصب من الدماغ ومصيره منه إلى القلب ليس شيئا يظهر الظهور الذى يظنّه مدّعى نبات العصب الذى بين الدماغ والقلب من الدماغ إلى القلب لا من القلب إلى الدماغ، على ما

١ـ اى إلى الدماغ.
٢ـ أى بتوسط تلك الآلة ينفذ إلى الدماغ.
٣و٤ـ اى العضو.
٥ـ أى بعد تخلّف الآلة.
٦ـ اى استمد الدماغ الحس والحركة من القلب.
٧و٨ـ اى الدماغ.

سنوضحه فى محلّه من كلامنا فى طبائع الحيوان ونطول الكلام فيه طولا يشفى ويقنع .

ومع ذلك فلنعد إلى معاملة أخرى ، فنقول :

إنه ليس بمستحيل أن يكون مبدأ وجود قوة هو فى عضو ، فينفذ من ذلك العضو إلى عضو آخر ، وهناك يتم القوة ويستكمل ، ثم تنعطف إلى هذا العضو الأول فيرفده[١] . فإن الغذاء إنما يصير إلى الكبد من المعدة ، ثم إذ صار هنالك على نحو ماعاد فغذّا المعدة فى عروق تنبعث عن الطحال والأجوف[٢] وتنبث فى المعدة ، فلاضير أن يكون مبدأ القوة[٣] ينبعث من القلب مثلا ولاتكون القوة فى القلب كاملة تامة[٤] ثم إنها تفيد القلب إذا استكملت فى عضو آخر[٥] . وهكذا حال الحس المشترك ، فإن مبدأ القوة الحساسة الجزئية منها ، ثم إنها تعود إليه بالفائدة .

على أن حس القلب نفسه ـ وخصوصا اللمس ـ أعظم من حس الدماغ نفسه ، ولذلك أوجاعه لاتحتمل ، وعلى أنه ليس بممتنع فى القوى أن تصير أقوى وأشد فى غير مبادئها لمصادفة مواد تجعلها بتلك الحال .

١ـ الرفد الإعطاء والإعانة .

٢ـ هو عرق نابت من حداية الكبد .

٣ـ أى الروح الحيوانى .

٤ـ قال حكيم على فى شرح القانون : التكوّن اى تكوّن الروح انما هو فى القلب فقط وهذا الروح الحيوانى يقوم بالافعال كلها إلاّ أنه لفرط حرارته ولطافته يخاف عليه من التحلل فى الحركات والانفعالات فالقسط الذى يقوم بالحس والحركة يستفيد من برد مزاج الدماغ اعتدالاً يليق بهما . والقسط الذى يقوم بالتغذية يستفيد من رطوبة مزاج الكبد اعتدالاً يليق بها .

٥ـاى الدماغ او الكبد .

ويشبه أن تكون قوة أطراف الأوتار على الجذب أشد من قوة أوائلها التى تلى العصب.

فالقلب مبدأ أول[١] تفيض منه إلى الدماغ قوى: فبعضها تتم أفعالها فى الدماغ وأجزائه كالتخيل والتصور وغير ذلك. وبعضها تفيض من الدماغ إلى أعضاء خارجة عنه كما تفيض إلى الحدقة وإلى العضل المحركة، وتفيض من القلب إلى الكبد قوة التغذية. ثم تفيض من الكبد بتوسط العروق فى جميع البدن وتغذو القلب أيضا، فتكون القوة مبدؤها من القلب، والمادة[٢] مبدؤها من الكبد.

وأما القوى الدماغية:

فإن البصر يتم بالرطوبة الجليدية التى هى كالماء الصافى، فتقبل صور المبصرات وتؤديها إلى الروح الباصر، ويكون تمام الإبصار عند ملتقى العصبة المجوفة، على ما علم من تشريحه وتعريف حاله.

وأما الشم فبزائدتين من مقدم الدماغ كحلمتى الثدى.

وأما الذوق فبأعصاب دماغية تأتى اللسان والحنك وتؤتيهما قوة الحس والحركة.

وأما السمع فبأعصاب دماغية أيضا تأتى الصماخ فتغشى السطح المحيط به.

١ـ قال الآملى فى شرح القانون: ذهب قوم إلى ان منبت العروق كلها من ناحية العينين والحاجبين ثم ينحدر يمنة ويسرة. وقيل اصل الجميع عرقان يبتدآن من البطن. وقيل أصلها اربعة أزواج من الدماغ. ولم يذهب إلى شىء من ذلك احد من المشرّحين. وقال المعلم الاول: القلب هو مبدأ الاعصاب والشرائين والاوردة بناء على أن النفس واحدة وأول تعلقها بالقلب فيكون القلب مبدأ الجميع.

٢ـ أى المادة الغذائية.

وأما اللمس فبأعصاب دماغية ونخاعية تنتشر في البدن كله.

وأكثر عصب الحس من مقدم الدماغ، لأن مقدم الدماغ ألين، واللين أنفع في الحس، ومقدم الدماغ كما يتأدى إلى خلف وإلى النخاع فيصير أصلب ليتدرّج إلى النخاع الذي يجب أن تُعين دقّته الصلابة. وأكثر عصب الحركة التي من الدماغ إنما ينبت من مؤخر الدماغ، لأنه أصلب، والصلابة أنفع في الحركة وأعون عليها. والعصب التي للحركة في أكثر الأمر تتولد منها العضل، فإذا جاوزت العضل حدث منها ومن الرباطات الأوتار[1]، وأكثر اتصال أطرافها بالعظام وقد تتصل في مواضع بغير العظام، وقد تتصل العضلة نفسها بالعضو المحرك من غير توسط وتر.

والنخاع كجزء من الدماغ ينفذ في ثقب الفقارات، لئلا يبعد مايتولّد من العصب من الأعضاء، بل يتولد منها العصب مرسلة بالقرب إلى الموضع المحتاج كونها به.

وأما القوة المصورة[2] والحس المشترك فهما من مقدم الدماغ في روح يملأ ذلك التجويف، وإنما كانا هناك ليطلا[3] على الحواس التي أكثرها إنما تنبعث من مقدم الدماغ، فبقي الذكر والفكر في التجويفين الآخرين،

١ـ في تعليقة نسخة: الرباط هي اجسام شبيهة بالعصب في البياض واللانة تاتي من العظم الى العظم توصل بين طرفي عظم المفاصل كرباطات الزندين أو بين أعضاء آخر كالرباط الذي يربط العصب بالليف وقد يخص هذا باسم العقب وليس لشيء من الروابط حس لئلا يتأذى بكثرة مايلزم من الحركة.

والأوتار هي أجسام تنبت من اطراف اللحم اى العضل شبيهة بالعصب فتلاقي الاعضاء المتحركة فتارة تجذبها بانجذابها وتارة ترخيها بارخائها.

٢ـ اى الخيال.

٣ـ اطلّ عليه: اشرف.

لكن الذكر قد تأخر موضعه ليكون مكان الروح المفكّرة[١] متوسطا بين خزانة الصورة وخزانة المعنى، وتكون مسافته بينهما واحدة.

والوهم مستول على الدماغ كله وسلطانه في الوسط[٢].

وأخلق بأن يتشكك فيقول: كيف ترتسم صورة جبل بل صورة العالَم فى الآلة اليسيرة التى تحمل القوة المصورة؟

فنقول له: إن الإحاطة بانقسام الأجسام إلى غير نهاية تكفى مؤونة هذا التشكك، فإنه كما يرتسم العالَم فى مرآة صغيرة وفى الحدقة بأن ينقسم مايرتسم فيه بحذاء اقسامه، إذ الجسم الصغير ينقسم بحسب قسمة الكبير عددا وشكلا، وإن كان يخالف القسمُ القسمَ فى المقدار، فكذلك حال ارتسام الصور الخيالية فى موادها. ثم تكون نسبة مايرتسم فيه الصورة الخيالية بعضها إلى بعض فى عظم مايرتسم فيه وصغر ما ترتسم فيه، نسبة الشيئين من خارج فى عظمهما وصغرهما مع مراعاة التشابه فى البعد[٣].

وأما قوة الغضب ومايتعلق بها فلم تحتج إلى عضو غير المبدأ[٤]، لأن فعلها فعل واحد ويلائم المزاج الشديد الحر وتحتاج إليه، وليس تأثير المتفق منه أحيانا تأثير المتصل من الفكرة والحركة حتى يخاف أن يشتعل اشتعالا مفرطا، وذلك لأنه مما يعرض أحيانا، ذلك[٥] كاللازم. ومثل الفهم

١ـ اى المتصرفة.

٢ـ فى تعليقة نسخة: أى الجزء المؤخر من البطن الأوسط والجزء المقدم من البطن الاوسط محل المتصرفة.

٣ـ اى فى المقدار.

٤ـ وهو القلب.

٥ـ ذانك، نسخة.

والفكرة ومايشبههما مما يحتاج إلى ثبات وإلى قبول . ويجب أن يكون[١] العضو المعدّ لهما أرطب وأبرد ، وهو الدماغ ، لئلا يشتعل الحار الغريزي اشتعالا شديدا ، وليقاوم الالتهاب الكائن بالحركة .

ولما كانت التغذية مما يجب أن يكون بعضو عديم الحس حتى يمتلئ من الغذاء ويفرغ منه ، فلايوجعه ذلك ، ولايتألّم كثيرا بما ينفذ فيه ومنه وإليه ، وأن يكون أرطب جدا كيما يحفظ الحار القوي بالمعادلة والمقاومة ، فجعل ذلك العضو الكبد وجعل قوة التوليد في عضو آخر شديد الحس ليُعين على الدعاء إلى الجماع بالشَبَق[٢] ، وإلا لم يكن بتكلف ذلك لو لم يكن فيه لذة وإليه شبق ، إذ لاحاجة إليه في بقاء الشخص[٣] . واللذة تتعلق بعضو حساس فجعل له الأنثيان وأعينتا بآلات أخرى بعضها لجذب المادة وبعضها لدفعها ، كما يأتيك ذكره حيث نتكلم في الحيوان .

هذا آخر كتاب النفس وهو الفن السادس من الطبيعيات .

١ـ في تعليقة نسخة : قوله : «ويجب ان يكون» ظنّي أن الواو من إلحاق النسّاخ و «يجب» خبر لقوله : «ومثل الفهم والفكرة» . ولكن في تعليقة اخرى جُعل قوله : «مما يحتاج» خبراً . وفي نسخة مصحّحة عندنا «فيجب» مكان «ويجب» .

٢ـ الشَبَق بالتحريك شدة الميل إلى الجماع .

٣ـ في تعليقة نسخة : بل الحاجة اليه في بقاء النوع .

فهرس الموضوعات

الفن السادس من الطبيعيات

المقالة الأولى

المقالة الثانية

المقالة الثالثة

المقالة الرابعة

المقالة الخامسة

نماذج من مخطوطات الكتاب
المحفوظة في مكتبة المحقّق الخاصّة

[illegible]

العدا في صـ

في الوسط وخلق ما ترى ذلك منه فكيف يقول كيف ترتسم صور ذو شكل على صورة الآلة الجليدية التي تحمل القوة بصورة

مطموسة لأن الاحاطة بالعقل من الآلام الى غير النهاية بكون غير تجزية ان الشكل فانه كان ترتسم العالم في مرآة صغيرة وفي الحدقة

ما ان يعظم ما يرتسم فيه كذا الشياء او الحس الصغير بحسب شيء الكبير عددا او شكلا واذا ترتب العظم التام والمقدار

فكذلك حال ارتسام الصورة الخيالية في مادة لم يكن ترتسم ما يرتسم في الصورة الخيالية بحسب الاعضاء في عظم ما يرتسم فيه وصغر

نسبة المسافة من خارج وعظمها وصغرها مع رعاية التشبه والبعد واما قوة التخيل فانها يتعلق بها على حكم الاعضاء المذكورة

لان فعلها فعل واحد وبلا م المزاج المناسب للكل فيحتاج الى ما يستحيل به تبين منه احيانا تاثير المتصل والفكرة والذكر حتى في

الى شغل الاستشفا لا الوطاء وذلك لانه ما يعرض احيانا وذلك كالكلام مثل الفهم والفكرة وقد نشبه بهما فيحتاج

في القوة الحس الى العضو المعتدل لما ارطب وابرد وهو الدماغ ولا يشتغل الى الفوز في استشفاء الاشد به او البقاء

الالتهاب الكائن بالحركة ولما كان سبب التغذية ما كان الكبير بعضو بعد تم الحس حتى يشتغل في الغذاء ويفرغ منه على الوجه وذلك

ولا يتم الكثير الا بما يبعد فيه ومنه واليه وان الكبير ارطب جدا لما يحفظ آثار القوى بالمعاودة والمقارنة فجعل ذلك العضو الكبد

وجعل قوة التوليد في عضو آخر بعيد ليكون من على الغذاء الرطب بالشهوة والالم كي يكلف ذلك ليوثر كثيرة

لذة والى المستو اذا لا احاطة الى نظام النوع ... والقوة يتعلق بعضو ... فجعل له الانثيان واعينتا بالآلات اخر بعضها

يجذب المادة وبعضها يدفعها كما تعينها ... الى آخر ما ... المعنى والقصد

ويتلوه المقالة الثانية ... وذلك ... الحمد لله رب العالمين

كتبه بيمناه الداثرة ... ابن ... محمد ... عفي عنه

ختم الله له ... بالحسنى وسقاه من كأس الكوثر ... الاكبر

... يوم السبت خامس عشر

شوال المكرم سنة ... وعشرين ... بعد الالف من ... الهجرة

على مهاجرها الف الف صلوة وتحية

...

ابا قرنا حظ ... محمد

الفن السادس من الطبيعيات

قد استوفينا في الفن الاول الكلام علي الامور العامية في
الطبيعيات ثم تلونا الفن الثاني في معرفة الاجرام والصور
والحركات الاولى في عالم الطبيعية وحققنا احوال الاجسام
التي لا تفسد والتي تفسد ثم تلوناه بالكلام علي الكون والفساد
واسطقساته ثم تلوناه بالكلام علي افعال الكيفيات الاولى
وانفعالاتها والامزجة المتولدة منها وبقي لنا ان نتكلم علي
الامور الكاينة فكانت الجمادات وما لا حس له ولا حركة
ارادية اقدمها واقربها تكونا من العناصر فتكلمنا فيها
علي الفن الخامس وبقي لنا من العلم الطبيعي النظر في امور
النبات والحيوانات ولما كان النبات والحيوانات متجوهرة
الذوات عن صورة هي النفس ومادة هي الجسم والاعضا
وكان اولى ما يكون علما بالشي هو ما يكون من جهة صورته
راينا ان نتكلم اولا في النفس فلم نر ان نبتر علم النفس فنتكلم
اولا في النفس النباتية والنبات ثم في النفس الحيوانية
والحيوان ثم في النفس الانسانية والانسان فانا لم نفعل
ذلك لامرين احدهما ان هذا التبتير مما يعوق ضبط علم
النفس المناسب بعضه لبعض والثاني ان النبات يشارك
الحيوان في النفس التي لها فعل النمو والتغذية والتوليد
ويجب لا محالة ان ينفصل عنه بقوي نفسانية تختص جنسه
ثم تختص انواعه والذي يمكننا ان نتكلم عليه من امر
نفس النبات هو ما يشاركه فيه الحيوان ولسنا نشعر
كثير شعور بالفصول المنوعة لهذا المعنى الجنسي في
النبات واذا كان الامر كذلك لم يكن نسبة هذا القسم
من النظر الي انه كلام في النبات اولي منه الي انه كلام في
الحيوان اذ كانت نسبة الحيوانات الي هذه النفس نسبة
النبات وكذلك ايضا حال النفس الحيوانية بالقياس الي
الانسان والحيوانات الاخر واذ كنا انما نريد ان نتكلم في
النفس النباتية والحيوانية من حيث هي مشتركة وكان لا علم

حقدا وَاما المؤذى اذا كان عظيما ومهيبا فى النفس مثل الملوك ومن
يشبههم فان اليأس وَالخوف يمنع تقرر صورة الشوق الى الانتقام فى النفوس
وَلا يمكن من ثباتها فلا يثير الشوق ولا صورة الاذى فى الوهم وَالخيال
وَانما يثير في المخوف فقط الذى يشوقها الى الهرب لا الى البطش فلا يستقر
حينئذ صورة الحقد في النفس وَاما الصبيان وَالضعفا فلان سهولة
امكان الانتقام منهم وَقلة الخوف عنهم يكون كان الامر قد وقع فان السهل
جدا يكاد يشتبه عند الخيال بالواقع وَالموجود والخيال انما يجري على
ما يقع له لا على ما الامر بحسبه وَاذا كان السهل عنده كالحاصل يكون
الانتقام من الضعفا كالموجود فيسقط الشوق اليه اول وهلة فلا يقع
ولا يكون وَالدليل على ان حال التخيل في باب الرغبة والرهبة مبني
على المحاكاة لا على الحقايق نفور الانسان عن شي نقي لذيذ لاشتباهه
بشي قذر بشيع وَكما ينفر عن ذوات الطعوم المستطابة اذا كانت الوانها
اجسامها وَاشكالها شبيهة بالوان اجسام مستقذرة وَاشكالها
وَان كان التصديق لا يقع به فكذلك اذا اشتبه امر ما بالسهولة
الوصول الحاصل الموجود وذلك انفعل الخيال منه انفعاله عن الحاصل
الموجود فقد ظهر ان المزاج الاخير مما ذكرناه من الامزجة مستعد للحقد
جدا فهذا الجزء مما نقله ابو عبيد من فصول ذلك الكتاب الى هنا انتهى

• من كتاب النفس

تمت المقالة الرابعة من الفن السادس من الطبيعيات وبتمامها تم السفر
الثالث والحمد لله •

اللهم اغفر لكاتبه ولنجلته السعيدة الشهيدة زبيدة واغفر لوالديه
ولوالدى والديه واغفر لكافة المسلمين اجمعين امين • اللهم صل
وسلم وبارك على افضل عبادك سيدنا محمد وعلى اله واصحابه اجمعين

• سبحانك اللهم ربنا رب العزة عما يصفون •

• وسلام على المرسلين •

• والحمد لله رب •

• العالمين •

واشهد ان عليا ولي الله   رسول الله على ولي الله

اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله لا اله الا الله محمد

الفن السادس من الطبيعيات كتاب النفس قد تم فرغنا في الفن الاول الكلام على الامور العامة في

الطبيعيات ثم تلوناه بالفن الثاني في معرفة الاجرام والصور والحركات الاول في عالم الطبيعة وحققنا احوال

الاجسام التي لا تفسد والتي تفسد ثم تلوناه بالكلام على الكون والفساد وعناصرهما ثم تلوناه بالكلام على افعال

الكيفيات الاولى وانفعالاتها والامزجة المتولدة منها وبقي لنا ان نتكلم على الامور الكائنة فكانت الجمادات وما لا

حس له ولا حركة ارادية فرجعناه اقدمها تكونا من العناصر فتكلمنا فيها في الفن الخامس وبقي لنا ان نستوفي العلم الطبيعي بالنظر في

امور النباتات والحيوانات ولما كانت النباتات والحيوانات متجوهرة الذوات عن صورة هي النفس

ومادة هي الجسم والاعضاء وكان اولى ما يكون به علما بالشيء هو ما يكون من جهة صورته رأينا ان نتكلم اولا في النفس

لا نسانية الانسان وانما النفس ذلك لان هذا الشيء ... علم النفس لاسباب منها ان

النبات يشارك الحيوان في النفس التي لها فعل التغذية والتربية والتوليد ويجب لا محالة ان ينفصل عنه بقوى نفسانية

تخص جنسه ثم تخص انواعه والذي امكننا ان نتكلم فيه من امر النفس النباتية هو ما يشارك فيه الحيوان لم نشعر بالفصول

الذاتية للمعنى الجنسي في النبات واذا كان الامر كذلك لم تكن نسبة ما نقدم من النظر الى انه كلام في

النبات اولى من نسبته الى انه كلام في الحيوان اذا كانت نسبة الحيوانات الى هذه النفس نسبة النبات اليها وكذلك

الحال في النفس الحيوانية بالقياس الى الانسان والحيوانات الاخرى واذا كنا انما نريد ان نتكلم في النفس النباتية

والحيوانية من حيث هي مشتركة وكان العلم بالخاص لا يتم الا بعد العلم بالمشترك وكنا قليلي الاشتغال بالفصول الذاتية

للنفس النباتية وللنبات نبات والحيوان حيوان بعد ذلك جميعا فكان الاولى ان نتكلم في النفس في كتاب

واحد ثم ان امكننا ان نتكلم في النبات وفي الحيوان كلاما خاصا فعلناه واكثر ما يمكننا من ذلك يكون متعلقا بابدانها

وبخواص افعالها البدنية فالاولى ان نقدم معرفة النفس ونؤخر معرفة البدن اذ لا سبيل

في التعليم الى ان نقدم معرفة البدن ونؤخر معرفة النفس فان معونة معرفة النفس في معرفة الامور

البدنية اكثر من معونة البدن في معرفة الاحوال النفسانية فيشبه ان يكون كل واحد منهما معينا على الآخر ... فاعلم

الكيفية لحفظ ... في عضو آخر ... الحس اللمسي
يحتاج الى الغذاء الى الحاج بالشهوة الا لم يكن يتكلف في طلب
لو لم يكن عنه لذة ولا اليه شهوة ولا حاجة اليه في بقاء
الشخص ... اللذة تتعلق بخصوص حاسة تجعل له الانسان
واعتنينا بالآلات اخرى بعضها كالمادة وبعضها
يدفعها كما يأتيك ذكره حيث نتكلم في الحيوان تم كتاب النفس
بحمد الله وحسن توفيقه

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب النبات من كتاب الشفاء

فصل في تولد النبات واغتذائه وذكره
وانثاه وفصل اجزائه اما النبات فقد يشارك
الحيوان في الافعال والانفعالات المتعلقة بالغذاء
ايرادا على البدن وتربية وانماء للغذاء وتولدا
بالبزر المتولد عنه ولكن قد يبيد للغذاء على سبيل جذب
الاعضاء منا اليه بجذب بقوة طبيعية ليست عن شهوة
حسية تخص عضوا عضوا كما تخص الجذب عضوا عضوا
وهذه الشهوة في الحيوان تحصل ... وانما يحتاج ان يكون مثل
هذه الشهوة لما له ان يتحرك الى طلب غذائه وتحصيله
كالانسان والفرس وشبه ... وتنقبض عنه كالقنفذ
في غشائه واما ما لا سبيل له الى تحصيل الغذاء بالكسب
والتتبع فلا انتقال له على حال بل ليس له من الغذاء الا

بسم الله الرحمن الرحيم

الفن السادس من الطبيعيات

قد استوفينا في الفن الأول الكلام على الأمور العامة في الطبيعيات ثم تلوناه بالفن الثاني في معرفة الأجرام السماوية وصور العالم والصور والحركات الأولى في عالم الطبيعة وحققنا أحوال الأجسام التي لا تفسد والتي تفسد ثم تلوناه بالكلام على الكون والفساد وأسطقساته ثم تلونا بالكلام على أفعال الكيفيات الأولى وانفعالاتها والأمزجة المتولدة منها وبقي لنا أن نتكلم على الأمور الكائنة فكانت الجمادات وما لا حس له ولا حركة إرادية أقدمها وأقربها تكوناً من العناصر فتكلمنا فيها في الفن الخامس وبقي لنا من العلم الطبيعي النظر في أمر النباتات والحيوانات ولما كانت النباتات والحيوانات متجوهرة الذوات عن صورة هي النفس ومادة هي الجسم والأعضاء وكان أولى ما يكون علماً بالشيء هو ما يكون من جهة صورته رأينا أن نتكلم أولاً في النفس النباتية والنبات ثم في النفس الحيوانية والحيوان ثم في النفس الإنسانية والإنسان وإنما لم نفعل ذلك لسببين أحدهما أن هذا التدبير عائق عن ضبط علم النفس المناسب بعضه لبعض والثاني أن النبات يشارك الحيوان في النفس التي لها فعل القوة الغاذية والمنمية والمولدة فيجب لا محالة أن ينفصل عنه بقوى نفسانية تخصه ثم ينفصل بقوى تخص أنواعه والذي يمكننا أن نتكلم عليه من أمر نفس النبات هو ما يشاركه فيه الحيوان ولسنا نشعر كثير شعور بالفصول المنوعة لهذا المعنى الجنسي في النبات وإذا كان الأمر كذلك لم يكن نسبة هذا القسم من النظر إلى أنه كلام في النبات أولى منه إلى أنه كلام في الحيوان إذ كانت نسبة الحيوان إلى هذه النفس نسبة النبات وكذلك أيضاً حال النفس الحيوانية بالقياس إلى الإنسان والحيوانات الأخرى وإذ كنا إنما نريد أن نتكلم في النفس الحيوانية والنباتية من جهتي وكان كلامنا في المخصوص لا يحصل العلم بالمشترك فقبل الاشتغال بالفصول الذاتية لنفس نفس من النبات نبات وحيوان حيوان تعذر ذلك علينا فكان الأولى أن نتكلم في النفس في كتاب واحد ثم إن أمكننا أن نتكلم في النبات والحيوان كلاماً مخصصاً فعلنا وأكثر ما يمكننا من ذلك يكون متعلقاً بأبدانها وبخواص من أفعالها البدنية فكان الأولى أن نقدم تعريف أمر النفس ونؤخر تعريف أمر البدن أمكن سبيل التعليم وإن نقدم تعريف أمر البدن ونؤخر تعريف أمر النفس فإن معونة معرفة أمر النفس في معرفة الأحوال البدنية أكثر من معونة معرفة البدن في معرفة أحوال النفس على أن كل واحد منهما يعين على الآخر وليس أحد الطريقين بمضطر إلى التقديم إلا أنا آثرنا أن نقدم الكلام في النفس لما أمليناه من العذر فمن شاء أن يغير هذا الترتيب فعل بلا مناقشة لنا معه فهذا هو الفن السادس ثم نتلو في الفن السابع بالنظر في أحوال النبات وفي الفن الثامن بالنظر في أحوال الحيوان وهناك نختم العلم الطبيعي ونتلوه بالعلم الرياضي في فنون أربعة ثم نتلو ذلك كله بالعلم الإلهي ونردفه شيئاً من علم الأخلاق ونختم كتابنا هذا به

المقالة الأولى من علم النفس خمسة فصول

الفصل الأول في إثبات النفس وتحديدها من حيث هي نفس **الفصل الثاني** في ذكر ما قاله القدماء في النفس وجوهرها ونقضه **الفصل الثالث** في أن النفس داخلة في مقولة الجوهر **الفصل الرابع** في تبيين أن اختلاف أفاعيل النفس لاختلاف قواها **الفصل الخامس** في تعديد قوى النفس على سبيل التصنيف

الفصل الأول

الفصل الأول في اثبات النفس وتحديدها من حيث هي نفس

نقول ان اول ما يجب ان نتكلم فيه اثبات وجود الشيء الذي يسمى نفسا ثم نتكلم فيما يتبع ذلك فنقول انا قد نشاهد اجساما تحس وتتحرك بالارادة بل نشاهد اجساما تغتذي وتنمو وتولد المثل وليس ذلك لها لجسميتها فبقي ان يكون في ذواتها مبادي لذلك غير جسميتها والشيء الذي يصدر عنه هذه الافاعيل وبالجملة كل ما يكون مبدأ لصدور افاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا وهذه اللفظة اسم لهذا الشيء لا من حيث جوهره ولكن من جهة اضافة ما له اي من جهة ما هو مبدأ لهذه الافاعيل ونحن نطلب جوهره والمقولة التي يقع فيها من بعد لكنا الآن انما اثبتنا وجود شيء هو مبدأ لما ذكرناه واثبتنا وجود شيء من جهة ما له عرض ما ونحتاج ان نتوصل من هذا العارض الذي له الى ان نحقق ذاته لنعرف ماهيته كأنا قد عرفنا ان لشيء يتحرك محركا ما ولسنا نعلم من ذلك ان ذات هذا المحرك ما هو فنقول اذا كانت الاشياء التي يرى ان النفس موجودة لها اجساما وانما يتم وجودها من حيث هي نبات وحيوان بوجود هذا الشيء لها فهذا الشيء جزء من قوامها واجزاء القوام كما علمت في مواضع هي قسمان جزء يكون به الشيء هو ما هو بالفعل وجزء يكون به الشيء هو ما هو بالقوة [illegible] الموضوع [illegible] وما هو بمنزلة الموضوع فان كانت النفس من القسم الثاني ولا شك ان البدن من ذلك القسم فالحيوان والنبات لا يتم حيوانا ولا نباتا بالبدن ولا بالنفس فيحتاج الى كمال آخر هو المبدأ بالفعل لما قلنا فذلك هو النفس وهو الذي كلامنا فيه بل يجب ان يكون النفس هي ما به يكون النبات والحيوان بالفعل نباتا وحيوانا فان كان جسما ايضا فالجسم صورته ما قلنا وان كان جسما بصورة ما فلا يكون من حيث هو جسم ذلك المبدأ بل يكون كونه مبدأ من جهة تلك الصورة ويكون صدور تلك الاحوال عن تلك الصورة بذاتها وان كان بتوسط هذا الجسم فيكون المبدأ الاول تلك الصورة ويكون اول فعله بوساطة هذا الجسم ويكون هذا الجسم جزءا من جسم الحيوان لكنه اول جزء يتعلق به المبدأ وليس هو بما هو جسم الا من جملة الموضوع فبين ان ذات النفس ليس بجسم بل هو جزء للحيوان والنبات هو صورة او كالصورة او كالكمال فنقول الآن ان النفس يصح ان يقال لها بالقياس الى ما يصدر عنها من الافعال قوة وكذلك يجوز ان يقال لها بالقياس الى ما يقبلها من الصور المحسوسة والمعقولة على معنى آخر قوة ويصح ان يقال لها ايضا بالقياس الى المادة التي تحلها فيجتمع منهما جوهر نباتي او حيواني صورة ويصح ان يقال لها ايضا بالقياس الى استكمال الجنس بها نوعا محصلا في الانواع العالية او السافلة كمال لان طبيعة الجنس تكون ناقصة غير محدودة ما لم تحصلها طبيعة الفصل البسيط او غير البسيط منضافا اليها فاذا انضاف كمل النوع فالفصل كمال النوع بما هو نوع وليس لكل نوع فصل بسيط قد علمت هذا انما هو للانواع المركبة الذوات من مادة وصورة والصورة منها هي الفصل البسيط لما هو كماله ثم كل صورة كمال وليس كل كمال صورة فان الملك كمال المدينة والربان كمال السفينة وليسا بصورتين للمدينة والسفينة فما كان من الكمال مفارق الذات لم يكن بالحقيقة صورة للمادة وفي المادة فان الصورة التي هي في المادة هي الصورة المنطبعة فيها القائمة بها اللهم الا ان يصطلح فيقال لكمال النوع صورة النوع وبالحقيقة فانه قد استقر الاصطلاح على ان يكون الشيء بالقياس الى المادة صورة وبالقياس الى الجملة غاية وكمالا وبالقياس الى التحريك مبدأ فاعلا وقوة محركة واذا كان الامر كذلك فالصورة تقتضي نسبة الى شيء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منها والى شيء يكون الجوهر

الحاصل